

ANCAMAN PARADIGMA NEGARA-BANGSA

Islam, Politik, dan
Problem Moral Modernitas

Penulis: Prof. Wael B. Hallaq, M.A., Ph.D.
Penerjemah: Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph.D.



ANCAMAN PARADIGMA NEGARA-BANGSA

(Islam, Politik, dan Problem Moral Modernitas)

Penulis: Prof. Wael B. Hallaq, M.A., Ph.D.
Penerjemah: Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph.D.

**ANCAMAN PARADIGMA NEGARA-BANGSA
(Islam, Politik, dan Problem Moral Modernitas)**

Judul asli: *The Impossible State: Islam, Politik, and Modernity's Moral Predicament*

Penerbit: New York: Columbia University Press, 2013.

Penulis: Prof. Wael B. Hallaq, M.A., Ph.D.

Penerjemah: Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph.D.

Viii+350: 16x23cm

Cover Design & Lay out: Khairul Anam

DAFTAR ISI

PENGANTAR ~ vii

BAB I : PARADIGMA STUDI HUKUM ISLAM DI BARAT
(Telaah Pemikiran Wael B. Hallaq) ~ 1

BAB II : PENDAHULUAN ~ 29

BAB III : ASUMSI DASAR (*PREMIS*) ~ 39

BAB IV : NEGARA-MODERN ~ 69

BAB V : PEMISAHAN KEKUASAAN: ATURAN HUKUM
ATAU ATURAN NEGARA? ~ 97

BAB VI : HUKUM, POLITIK, DAN MORAL ~ 159

BAB VII : SUBYEK POLITIK DAN PENGEMBANGAN MORAL
PRIBADI ~ 199

BAB VIII : ANCAMAN GLOBALISASI DAN MORAL
EKONOMI ~ 263

BAB IX : DOMAIN SENTRAL MORAL ~ 287

GLOSSARI ~ 313

BIBLIOGRAFI ~ 319

INDEKS ~ 349

PENGANTAR

Sebagian besar isi buku ini ditulis selama tahun 2011. Namun demikian, secara substansial kandungan buku ini telah mulai ditulis sejak satu dekade lalu. Kandungan buku ini merupakan bagian tak terpisahkan dari karya yang saya tulis sebelumnya: *Shari'a: Teori, Praktek, dan Transformasi* diterbitkan oleh Cambridge University Press pada tahun 2009. Rencana dan struktur karya *Shari'a* tersebut tidak memungkinkan untuk mengungkapkan secara penuh, atau paling tidak lebih longgar, tentang negara-modern (*modern-state*) dan juga tentang makna sekaligus alasan-alasannya kenapa negara-modern itu dipandang tidak sejalan dengan ajaran Shari'a. Karena itu, buku ini bisa disebut sebagai kelanjutan sekaligus perluasan tentang pembahasan Shari'a menyangkut negara, baik menyangkut substansi-dan praktek maupun arah secara teoretis. Secara substansial, jelas bahwa banyak pembahasan tentang negara-modern yang seharusnya diungkapkan dalam karya yang terbit pada tahun 2009 itu. Dari sisi arah teoretis—yang dimaksud di sini adalah mengungkapkan secara lebih gamblang tentang implikasi-implikasi teoretis dari narasi empiris dan praktis dari konsep hukum Islam dan juga pengaturan dan pengelolaannya—secara umum dapat dikatakan bahwa ajaran *Shari'a* tidak banyak menyentuh tentang negara-modern itu. Buku ini berusaha menjembatani jarak (*gap*) tersebut dan dalam proses pembahasannya juga memanfaatkan ilmu-ilmu yang berkembang di Barat seperti ilmu politik, filsafat moral, dan hukum.

Dalam membahas tema-tema buku ini, saya berhutang budi terhadap pemikiran intelektual sejumlah pihak. Mahasiswa Pascasarjana dan juga kolega saya di McGill University selama bertahun-tahun telah membantu saya melalui diskusi-diskusi menarik tentang negara-modern dan juga topik-topik lainnya. Di Columbia University, pertemuan dua-mingguan Program Studi dan juga diskusi-diskusi penting lainnya dengan para kolega berlangsung terus menerus dan telah membantu saya dalam mempertajam kajian-kajian buku ini. Saya sangat berterimakasih kepada Talal Asad dan Kaviraj yang secara terus-menerus menyediakan dirinya berdiskusi dengan saya; juga kepada Akeel Bilgrami dan Kaoukab Chebaro atas catatan-catatan pentingnya terutama untuk bagian kedua Bab VI dan kepada Mahmood Mamdani atas catatan kritisnya atas Bab IV; juga kepada Abed Awad atas kritiknya yang amat berguna terhadap semua draft terutama pada bagian Bab IV; dan yang terakhir kepada Muhammad Qasim Zaman yang telah membaca seluruh teks dengan komentarnya yang amat konstruktif.

Saya juga amat berhutang budi kepada asisten saya yang selalu membantu dalam proses-proses penelitian yang saya lakukan: Maura Donovan, Shawn Higgins, Aelfie Starr Tuff, dan Elizabeth Rghebi. Stephen Miller (McGill University) secara terus-menerus membantu saya dalam membuat formulasi tulisan saya semakin nampak lebih baik dan lebih enak dibaca. Kepada semua yang telah disebutkan dan juga kepada lainnya yang mungkin saya lupa menyebutnya, saya sampaikan terimakasih yang sedalam-dalamnya.

Bab 1

PARADIGMA STUDI HUKUM ISLAM DI BARAT

(Telaah Pemikiran Wael B. Hallaq)

Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph.D.
(Penerjemah)¹

A. Pengantar

Pada dasarnya, tulisan berikut mengkaji pemikiran Prof. Dr. Wael Bahjat Hallaq di tengah-tengah perdebatan kontroversial dalam kajian hukum Islam atau peradaban Barat-Islam secara umum, terutama tentang paradigma dan implikasinya. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa, seperti akan ditunjukkan kemudian, dengan mendasarkan diri pada paradigma keilmuannya, Prof. Hallaq telah merombak sejumlah tesis yang telah lama dan mapan dibangun sejak berdirinya kajian hukum Islam (juga kajian Islam) di Barat, dan pada perkembangan berikutnya, telah berhasil membangun semacam “mazhab hukum” tersendiri yang, sebagaimana layaknya sebuah mazhab, kemudian ia memiliki pengikut setia.

Tidak hanya itu. Dalam perkembangannya, dengan berbekal paradigma dan pengetahuannya tentang hukum Islam, Prof. Hallaq kemudian mendalami hukum Islam (*Syari'ah*) sebagai landasan dasar peradaban Islam

¹ Penerjemah buku ini mendapat bimbingan Prof. Hallaq selama mengambil Program Magister dan Doktor di Institute of Islamic Studies, McGill University, Kanada. Sebagai tradisi akademik yang baik yang berjalan di Perguruan Tinggi di Barat, silaturahmi antara mahasiswa dan pembimbingnya tidak berhenti dan putus dengan selesainya kuliah, tapi berjalan dan terus dipertahankan bahkan dikembangkan. Hingga kini penerjemah buku masih komunikasi secara aktif dan juga menjadikan karya-karya Prof. Hallaq sebagai salah satu sumber dan acuan dasar dalam semua kuliah yang diampunya di semua Program Pascasarjana.

(*Islamic Civilization*) yang kemudian di-dialogkan, di-dialektikan, dikaitkan, dan juga dibandingkan dengan *Enlightenment* yang menjadi landasan peradaban Barat (*Western Civilization*). Dengan demikian, Prof. Hallaq tidak hanya membatasi kajiannya pada hukum Islam (*syari'ah*) *an sich*, tetapi telah menjadikan *syari'ah* sebagai paradigma sekaligus dasar dan landasan dalam mendiagnose “penyakit kronis” umat Islam (bahkan manusia pada umumnya) pada masa modern dan sekaligus menjadikan *syari'ah* sebagai obat dan solusi bagi umat Islam bahkan umat manusia pada umumnya untuk keluar dari krisis modernitas dan globalisasi yang dirasakan oleh hampir semua umat manusia saat ini. Kajian tentang problem dan solusinya ini terasa sekali dalam buku yang sedang di tangan pembaca kali ini.

Pada dasarnya, Bab ini merupakan upaya penerjemah (Akh. Minhaji) dalam menjelaskan sosok Prof. Hallaq dalam konteks kegiatan akademik sekaligus posisinya di tengah-tengah peneliti dan pengkaji hukum Islam (*syari'ah*) dan juga kajian Islam (dan Barat) pada umumnya yang pada saat ini tidak hanya terbatas di dunia Barat tetapi juga telah menyebar ke berbagai belahan dunia lainnya termasuk dunia Islam, tak terkecuali Indonesia.

B. Selintas tentang Prof. Hallaq

Prof. Hallaq lahir 26 November 1955, menikah dengan wanita yang sebangsa, Palestina, bernama Ghada Bathish-Hallaq; mereka dikaruniai dua putri, Lena dan Cherina. Ketika ia menjadi Guru Besar di Institute of Islamic Studies-McGill University, Montreal-Kanada, Prof. Hallaq dan keluarganya tinggal di Quebec, salah satu propinsi di Kanada yang mayoritas penduduknya adalah orang-orang keturunan Prancis yang selalu berusaha memisahkan diri dari Kanada yang mayoritas orang-orang keturunan Inggris. Setelah itu, Prof. Hallaq pindah sesuai dengan karir yang dijalannya, dan terakhir, mereka berada di New York karena menjadi Guru Besar di Columbia University, Amerika Serikat.²

Sejak awal, karir akademiknya memang amat cemerlang. Setelah tamat SMA Nazareth Municipal High School, ia mengambil B.A. di Haifa University dalam bidang Ilmu Politik dan Sejarah Timur-Tengah, tamat Juni

² Berikut adalah alamat terakhir ketika buku ini diterbitkan: MESAAS
606 West 122nd Street Knox Hall, Columbia University New York, NY 10027
e-mail: wh2223@columbia.edu.

1978. Setelah itu, ia mengambil Program Magister dalam bidang hukum Islam di University of Washington (tamat tahun 1979) dan Program Doktor di Perguruan Tinggi yang sama dengan bidang yang sama pula, hukum Islam, tamat tahun 1983.

Bekal pendidikan yang baik mengantarkannya pada kehidupan dan karir akademik yang tergolong baik pula. Hal ini antara lain terlihat pada karya-karya ilmiah yang tergolong banyak sehingga bisa digolongkan sebagai penulis yang amat produktif (*prolific*). Karya-karyanya berupa buku, makalah, resensi buku, dan juga karir akademik seperti dosen tamu, pembaca dan penentu makalah (*referee*) dan sekaligus sebagai anggota Editorial Board sejumlah Jurnal Internasional merukan bukti akan karir akademiknya yang baik. Hal lain yang juga tergolong penting adalah tugas-tugas yang terkait dengan posisi akademik di sejumlah perguruan tinggi. Ia, misalnya, menjadi anggota Institute of Comparative Law, Faculty of Law, McGill University, sebagai salah seorang referee *International Journal of Middle East Studies*, *The Journal of American Oriental Society*, *The Journal of Islamic Social Sciences*, *Journal of Islamic Studies*, *McGill Law Journal*, *Islamic Law and Society*, dan sebagai external evaluator (*assessor*) for hiring and promotions University of Malaya, Kuala Lumpur (1996-1999). Ia juga dipercaya menulis aspek-aspek penting menyangkut hukum Islam dan juga Islam untuk *Encyclopedia of Islam* (edisi baru), *Encyclopedia of the Quran*, *Encyclopedia of the Modern Middle East*, dan *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*.

Karir sebagai dosen juga mempertegas posisi pentingnya dalam dunia akademik. Sejak tahun 1985, Prof. Hallaq diangkat sebagai Asisten Profesor Hukum Islam di Institute of Islamic Studies, McGill University, Kanada. Di samping materi pokok Hukum Islam, ia juga mengajar Bahasa Arab untuk tahun kedua (*intermediate*) dan tahun ketiga (*advance*). Berkat keberhasilannya dalam mengajar Hukum Islam di Institute tersebut dan ketekunannya dalam meneliti dan menulis, sejak tahun 1994 ia menempatkan dirinya sebagai Profesor penuh; yang pada waktu itu merupakan Profesor termuda dan paling produktif di Institute tersebut, untuk tidak membandingkannya dengan Prof. Hukum Islam di tempat lain. Ketika buku ini diterbitkan, ia menjadi tenaga pengajar (Profesor penuh) di Columbia University dalam bidang hukum Islam dan Bahasa Arab, yang dimulainya sejak tahun 2009.

Karya-karya akademik Prof. Hallaq tidak bisa dilewatkan begitu saja bukan hanya oleh mereka yang menekuni kajian hukum Islam tetapi juga kajian Islam pada umumnya. Sebagian karya-karyanya telah diterbitkan ke dalam sejumlah bahasa, antara lain: bahasa Arab, Cina, Jepang, Indonesia, Persia, Urdu, Rusia, dan Italia. Bahkan karya yang diterjemahkan kali ini menarik bukan hanya kalangan pengkaji Islam tetapi juga para pengkaji agama dan sosial-budaya pada umumnya. Mungkin tidak berlebihan jika dikatakan bahwa, dari semua karya yang terbit, karya yang diterjemahkan kali ini merupakan karya *magnum opus* Prof. Hallaq.

Bagi yang mengenal dekat Prof. Hallaq mungkin tidak bisa dipungkiri bahwa keberhasilan dalam meniti karirnya kadangkala membawa Prof. Hallaq menunjukkan sikap yang sulit dipahami, paling tidak saya yang pernah bergaul sedikitnya tujuh tahun. Misalnya, ia tidak jarang memandang sebelah mata beberapa karya modern tentang hukum Islam yang ditulis oleh orang Arab atau Islam, walaupun dalam kenyataannya karya-karya tersebut menjadi bagian penting kurikulum hukum Islam di negara muslim saat ini. Kecaman pedas sering dialamatkan, misalnya, kepada Abu Zahrah (Mesir), Khudlari Baek (Mesir), Abd Wahhab Khallaf (Mesir), Ahmad Hasan (Pakistan), dan Mohammad Hasyim Kamali (Afganistan, Malaysia).³ Ia juga seringkali menyarankan para mahasiswanya tidak menggunakan kitab-kitab yang ditulis, misalnya, oleh Samir Aliyah, Abd Aziz al-Bukhari, dan Abu al-Ainain Badran. Menurut Hallaq, karya-karya mereka ditulis dengan tidak ditopang pengetahuan sejarah yang memadai sehingga sulit dipertanggungjawabkan secara historis.

C. Tesis Prof. Hallaq

Secara umum bisa dikatakan bahwa, Prof Hallaq dikenal sebagai sarjana yang amat kesohor dalam bidang hukum Islam dengan sejumlah kontribusi positif dalam bidang yang ditekuninya itu. Diantara perhatian utamanya adalah goncangan institusional epistem disebabkan oleh modernitas dan juga kekuatan-kekuatan sejarah sosial-politik yang menyertainya, dan juga sejarah intelektual dan perkembangan Orientalism. Prof. Hallaq juga memberi perhatian serius menyangkut perkembangan tradisi-tradisi Islam dalam hal

³ Kritikan itu bisa dibaca, misalnya, pada Wael B. Hallaq, review terhadap *Principles of Islamic Jurisprudence*, oleh Mohammad Hashim Kamali, *Islamic Law and Society* 2 (1995), 209-10.

logika, teori hukum, dan hukum substantif sejalan dengan sistem-sistem yang independen dalam tradisi-tradisi dimaksud. Hampir semua karya Prof. Hallaq menjelaskan tentang dinamika struktural dalam perubahan hukum pada masa pra-modern, dan belakangan ini karya-karyanya lebih banyak mengarah pada penekanan posisi sentral teori moral dalam konteks pemahaman hukum Islam, baik dahulu maupun sekarang. Karya-karyanya ada yang telah diterjemahkan kedalam sejumlah bahasa, antara lain: bahasa Arab, Indonesia, Hebrew, Jepang, Parsi, Turki, dan Rusia.

Dengan mencermati pemikiran Prof. Hallaq, paling sedikit terdapat lima tesis yang diajukan sekaligus berhasil merombak, minimal menggugat tesis-tesis yang sudah mapan sejak awal kajian Islam dan hukum Islam di Barat. Pertama, tesis tentang *insidad bab al-ijtihad, the close of the gate of ijtihad*) tertutupnya pintu ijtihad. Dimotori terutama oleh Joseph Schacht,⁴ tesis yang berkembang di kalangan sarjana Barat adalah: setelah munculnya empat mazhab yang dibangun Malik, Syafi'i, Abu Hanifah dan Ahmad ibn Hambal, terutama setelah abad ke-4 Hijriyah/ke-10 Masehi, maka semua persoalan prinsip hukum Islam dipandang telah selesai. Berbagai kajian hukum Islam berikutnya selalu berlandaskan dan merupakan pengembangan dari pemikiran-pemikiran yang secara mendasar telah dibahas ulama mazhab di atas, yang pada gilirannya membawa kepada tertutupnya pintu ijtihad. Sebagai konsekuensi logis, upaya kajian hukum pada masa-masa berikutnya diyakini sebagai aktivitas taklid semata.

Kenyataan di atas mendorong Prof. Hallaq untuk mengkaji lebih jauh tentang pintu ijtihad. Menurutny, pernyataan Schacht yang berkaitan dengan ijtihad saling bertentangan antara satu dengan yang lain. Satu saat Schacht mengatakan bahwa pintu ijtihad telah ditutup sedang pada saat yang lain ia mengatakan bahwa setelah abad ke-4/ ke-10, banyak ulama yang melakukan ijtihad dalam menghadapi masalah kehidupan sehari-hari. Hallaq kemudian memutuskan untuk menjadikan masalah tersebut sebagai topik utama

⁴ Untuk karya-karya Joseph Schacht, tesis pokoknya, dan tanggapan terhadap tesis-tesisnya, baca Akh. Minhaji, "Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law," (tesis master, McGill University, 1992); idem, "The Response of Some Scholars to Joseph Schacht's Thesis Regarding the Authenticity of Tradition," *Unisia* (1992); idem, "Joseph Schacht dan Tanggapan terhadap Pemikirannya," *Amanah* 185 (Agustus 1993), 108-110; idem, "Hukum Islam di Mata Sarjana Barat," dalam *Islam Berbagai Aspek: Dedikasi untuk 70 Tahun Prof. Dr. Munawwir Sjadzali, M.A.*, ed. Sudarnoto Abdul Hakim, Hasan Asari, dan Yudian W. Asmin.

disertasinya dengan judul *The Gate of Ijtihad: A Study of Islamic Legal Theory* (1983). Disertasi ini kemudian diterbitkan dalam bentuk dua makalah, pertama: *Was the Gate of Ijtihad Closed ?*⁵ dan *On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad.*⁶ Dua makalah ini terutama yang pertama, berhasil menarik perhatian para sarjana dan menyadarkan mereka pada kenyataan bahwa tesis yang menyatakan bahwa pintu ijtihad telah ditutup yang berkembang selama ini tidak sesuai dengan kenyataan sejarah, paling tidak tesis tersebut perlu dipertanyakan kembali. Sejak munculnya karya Prof. Hallaq, perdebatan tentang pintu ijtihad terangkat kembali dan untuk yang ke sekian kalinya menjadi topik kontroversial di kalangan para penulis berikutnya; akibatnya, berbagai kajian berikutnya menyangkut ijtihad selalu melibatkan nama Schacht and Hallaq.

Untuk mendukung tesis di atas, Prof. Hallaq mengajukan tesis ke dua, yakni: adanya dialektika antara teori dan praktik dalam hukum Islam. Seperti dalam tesis sebelumnya, ia mengoreksi tesis yang sudah mapan di kalangan sarjana sebelumnya, suatu tesis yang juga dibangun Schacht. Menurut Schacht, terdapat jarak antara teori-teori hukum Islam dengan praktik yang ada di tengah-tengah masyarakat Islam. Misalnya, pembahasan teori-teori hukum Islam berkembang sedemikian rupa di kalangan fuqaha sebagaimana tercermin dalam kitab-kitab fikih; sementara dalam praktik kehidupan sehari-hari, banyak hal yang tidak sejalan dengan ketentuan teori yang dirumuskan oleh para fuqaha tersebut. Munculnya doktrin fiksi hukum (*hilah-hiyal*) merupakan contoh jelas dalam hal ini.⁷ Berdasarkan doktrin *hilah*, satu tindakan hukum bisa dipandang benar secara formal walaupun dalam kenyataan hal itu bertentangan dengan teks al-Qur'an atau Hadis Nabi.⁸ Contoh dalam hal ini adalah yang dikenal dengan *nikah muhallil* dan hutang

⁵ *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), 3-41.

⁶ *Studia Islamica* 63 (1986), 129-41.

⁷ Joseph Schacht, "Classicisme, Traditionalisme et Ankylose Dans Laloi Religieuse de l'Islam," dalam *Classicisme et Decline Culturel Dans l'histoire de l'Islam*, ed. R. Brunschvig dan G.E. Von Grunebaun (Paris: Chantemerle, 1957), hlm.148; idem, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 78ff; idem, *Esquisse d'une Histoire du Droit Musulman* (Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1952), hlm.73ff.

⁸ Untuk karya-karya tentang *hilah*, baca Joseph Schacht, "Die Arabische Iyal-literatur," *Der Islam* 15 (1926), 211-32.

rente dengan cara *bai'atan fi bai'ah* yang terjadi di tengah-tengah masyarakat Islam termasuk di Indonesia.⁹

Berbeda dengan keyakinan di atas, Prof. Hallaq berpendapat bahwa proses dialektika antara teori yang terdapat dalam kitab-kitab fikih dengan praktik hukum di tengah-tengah masyarakat Islam terjadi secara terus menerus. Banyak contoh yang dikemukakan Hallaq untuk membuktikan

⁹ *Nikah muhallil* berkaitan dengan talak tiga. Ada satu pandangan yang mengatakan bahwa jika seorang suami mengatakan “talak tiga” kepada istrinya, maka jatuh talak tiga kali sekaligus (walau dalam praktik hanya satu kali). Seringkali terjadi, pada saat tiga talak ini telah jatuh (baik hanya melalui kata “talak tiga” atau talak sebanyak tiga kali), karena pertimbangan tertentu, terutama masa depan anak mereka, maka bekas suami istri itu memandang perlu untuk rujuk (kembali sebagai suami istri). Menurut Alquran 2 (230), bekas suami tersebut bisa rujuk setelah bekas istrinya kawin lagi dengan laki-laki lain dan cerai dengan laki-laki tersebut. Untuk memenuhi ketentuan Alquran ini, bekas suami itu “menyuruh” laki-laki lain untuk mengawini bekas istrinya dengan perjanjian bahwa segera setelah kawin hendaknya keduanya cerai. Perkawinan yang demikian ini di kenal dengan *nikah muhallil*. Setelah itu, bekas suami istri itu rujuk kembali. Masalahnya adalah: apakah menyuruh seorang laki-laki untuk mengawini “bekas” istrinya dengan syarat harus segera diceraikan bisa dibenarkan oleh hukum Islam? Ternyata, para fuqaha tidak mempunyai kata sepakat dalam masalah ini. Contoh kedua adalah *bai'atan fi bai'ah*, yakni praktik pinjam-meminjam dengan bunga (*riba*) secara terselubung. Menurut hukum Islam, menerima pengembalian uang dengan melebihi jumlah yang dipinjam adalah *riba* dan dilarang (*haram*). Untuk menghindari larangan ini, sebagian masyarakat melakukan helah, misalnya sebagai berikut: A butuh uang dan datang ke B untuk pinjam uang. Pada saat itu, B meminjamkan radio (misalnya) kepada A dengan mengatakan bahwa sebenarnya nilai radio tersebut adalah Rp 10.000. Pada saat itu pula, radio tersebut dijual A kepada B dengan harga 5.000. (harga ditentukan oleh B). Dengan demikian, A membawa pulang uang Rp 5.000 sebagai hasil jual radio kepada B, tapi A harus mengembalikan uang Rp 10.000 sebagai hutang radio (bukan uang). Dengan cara yang demikian, mereka memandang bahwa yang demikian itu bukan transaksi pinjam-meminjam uang tetapi, jual beli dan hutang radio. Karena itu mereka yakin telah terhindar dari praktik *riba* yang dilarang, walau dalam kenyataannya hal itu tidak ada bedanya dengan praktik *riba*. Untuk satu analisis tentang beberapa macam helah dan beberapa pandangan beberapa ulama mazhab, baca Mir Siadad Ali Khan, “The Mohammad Laws Against Usury and How They Are Evaded,” *Journal of Comparative of Legislation* (1929):233-44. Untuk sejarah awal terjadinya praktik pinjam-meminjam dengan bunga di Indonesia, baca Justus M. Vander Kroef, “The Arabs in Indonition,” *The Middle East Journal* 7 (1953),311-9.

kebenaran tesis ini. Pertama, misalnya, adanya karya-karya komentar (*syarh*), komentar atas komentar (*hasyiyah*), dan ringkasan (*mukhtashar*) dalam kitab-kitab fikih. Hal ini, menurut Hallaq, merupakan aktivitas intelektual yang didasarkan bukan hanya pada teks-teks yang ada tetapi juga merupakan hasil dialog para penulisnya dengan persoalan konkret yang dihadapi umat Islam. Misalnya, ada satu kitab yang ditulis oleh sorang ahli hukum Islam (*faqih*); kemudian ada penulis lain yang menulis ringkasan (*mukhtashar*) dari kitab tersebut. Tahap berikutnya, ada seorang *faqih* lain menulis komentar (*syarh*) terhadap kitab *mukhtashar* tersebut. Ternyata, isi kitab *syarh* ini jauh berbeda dari isi kitab pertama darimana kitab *mukhtashar* tersebut ditulis. Hal ini terjadi karena antara lain, adanya perbedaan kondisi (misalnya adalah tempat dan waktu) yang dihadapi oleh penulis kitab *syarh* dan penulis kitab pertama.¹⁰ Melalui topik bahasan yang berbeda,¹¹ Prof. Hallaq menegaskan kembali bahwa perbedaan waktu, tempat, dan keadaan-keadaan tertentu sangat mempengaruhi rumusan-rumusan pemikiran yang terdapat dalam kitab fikih. Sejarah membuktikan, tegas Prof. Hallaq, bahwa ketentuan hukum menyangkut masalah tertentu seringkali berbeda bukan hanya antara ulama penganut satu mazhab dengan ulama penganut mazhab yang lain, tetapi di antara satu ulama dengan ulama yang lain dalam satu mazhab. Sebenarnya, tesis Prof. Hallaq yang kedua ini dimaksudkan untuk menunjang tesis dia yang pertama; yakni, adanya dialog dan dialektika antara teori dan praktik dalam sejarah hukum Islam membuktikan secara kuat adanya kegiatan ijtihad yang berlangsung secara terus menerus di kalangan umat Islam sehingga pintu ijtihad selalu terbuka.

Tesis Prof. Hallaq yang ke tiga adalah tentang pengaruh asing terhadap rumusan hukum Islam.¹² Masalah pengaruh asing ini telah menjadi polemik yang berkepanjangan sejak awal kajian Islam di Barat. Orientalis besar sekaliber Ignaz Goldziher¹³ berusaha meyakinkan para pengkaji hukum

¹⁰ Baca Hallaq, "*Usûl al-Fiqh: Beyond Tradition.*"

¹¹ Baca Hallaq, "Model Shurûh Works and the Dialectic of Doctrine and Practice;" idem, "Murder Incordoba;" idem, "Ifta and Ijtihad," 42-3.

¹² Untuk kajian ringkas tentang problem pengaruh asing terhadap hukum Islam, baca Akh. Minhaji, "The Problem of Foreign Influence of Islamic Law," *Al-Jami'ah* 49 (1992), 1-16.

¹³ Ignaz Goldziher, *Intruductionoan to Islamic Theology and Law*, trans. Andras dan Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981); idem, "The Principles of Law in Islam," dalam *Historian's History of The Word*, ed. H.S. Williams, VIII (New York: Tiffany & Co., 1908), hlm. 294-304.

Islam bahwa rumusan-rumusan hukum Islam yang ada sekarang ini sangat dipengaruhi oleh rumusan-rumusan hukum yang sudah ada sebelumnya, terutama hukum Yahudi dan Kristen. Tesis Goldziher ini dielaborasi lebih jauh oleh sarjana berikutnya seperti Schacht¹⁴ dan diikuti kemudian oleh Patricia Crone.¹⁵ Melalui karya-karyanya, Crone berusaha membuktikan bahwa praktik hukum di Syiria (pusat Islam saat itu), hukum Romawi dan hukum Yahudi sangat mempengaruhi formulasi hukum Islam. Dalam hal ini Crone mengambil contoh, misalnya tentang institusi perwakilan (*patronate, wala*) dan sistem sumpah (*qasamah*).

Pikiran Crone, yang kemudian diikuti Judith Romney Wegner,¹⁶ telah mendorong Prof. Hallaq untuk mengoreksi tesis yang sudah berkembang lama tentang pengaruh asing terhadap hukum Islam. Melalui satu artikel cukup panjang,¹⁷ ia mengeritik bahwa pandangan Crone itu a-historis. Ia berusaha meyakinkan pembacanya bahwa, tidak seperti yang diyakini Crone, Islam muncul di tengah-tengah masyarakat Arab yang seperti masyarakat-masyarakat yang lain, mempunyai satu sistem totalitas yang digunakan untuk menghadapi masalah kehidupan sehari-hari. Termasuk di dalamnya adalah sistem hukum, satu sistem yang kemudian dikembangkan berdasarkan keyakinan “baru” berlandaskan al-Qur’an dan Hadis Nabi dan berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat.¹⁸ ia mengeritik pedas Crone dengan mengatakan:

¹⁴ Baca, misalnya, Joseph Schacht, “Foreign Elements in Ancient Islamic Law,” *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32 (1950), 9-17.

¹⁵ Baca terutama Patricia Crone, “The Jâhilî and Jewish Law: The *Qasâma*,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1957), 153-201; idem, *Roman, Provincial and Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

¹⁶ Untuk pikiran Crone dan Wegner, baca Minhaji, “Schacht’s Contribution;” idem, “Hukum Islam di Mata Sarjana Barat.”

¹⁷ Wael B. Hallaq, “The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influence on Islamic Law,” *Journal of the American Oriental Society* 110 (January-March 1990), 79-91; untuk terjemahan Indonesia, baca Akh. Minhaji, “Penggunaan dan Penyalahgunaan Bukti Sejarah: Problem tentang Pengaruh Hukum Propinsi dan Hukum Romawi terhadap Masa Awal Pertumbuhan Hukum Islam,” dalam *Ke Arah Fiqh Indonesia*, ed. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam, Fak. Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994), 33-70.

¹⁸ Seorang penulis mengatakan bahwa “satu sistem hukum yang berlaku dalam satu masyarakat dan merupakan tradisi yang berakar pada pola

Tidak dapat diragukan lagi bahwa Crone menulis...dengan asumsi dasar bahwa para penyebar Islam itu sangat terbelakang dari segi budaya. Bagaikan orang-orang barbar yang mengadakan invasi ke wilayah Romawi (yang dengannya Crone mengambil analogi tentang Islam), umat Islam hanya memiliki budaya yang amat terbelakang; dan karenanya, kekuasaan dan budaya yang mereka bangun pasti berasal dari budaya lain yang dipandang lebih maju. Ketika masuk pada pembahasan hukum Islam, Crone dibutakan oleh ambisinya untuk menegaskan pengaruh-pengaruh dari hukum propinsi, hukum Romawi dan lain-lain.¹⁹

Tesis Prof. Hallaq yang keempat adalah tentang posisi Syafi'i (w. 820) sebagai pendiri ilmu ushul fiqh. Schacht, sekali lagi, mempunyai peran penting dalam membangun tesis ini, terutama melalui karyanya *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*.²⁰ Kenyataan ini telah mendorong Majid Kadduri untuk menerjemahkan karya Syafi'i *Risalah*,²¹ dan juga Philip K. Hitti untuk memberi judul salah satu makalahnya "Al-Syafi'i: Founder of the Science of Islamic Law."²² Secara singkat, bahwa Syafi'i sebagai pendiri ilmu ushul fiqh telah mendapat tempat secara meluas di kalangan penulis hukum Islam,²³ suatu pandangan yang juga berkembang di kalangan masyarakat Islam.²⁴

pikir masyarakat tersebut tidak pernah merupakan satu hasil dari orang-orang tertentu atau masyarakat pada masa tertentu, tetapi merupakan hasil dialog dari berbagai pola pemikiran yang berkembang dari berbagai kelompok masyarakat dari aneka tempat dan waktu" (Anonim, "Western Influences on Muhammadan Law," *The Moslim Word* 3, 1913, 351).

¹⁹ Hallaq, "Penggunaan dan Penyalahgunaan Bukti Sejarah," 68.

²⁰ Oxford: Clarendon Press, 1950.

²¹ Majid Kadduri, *Islamic Jurisprudence: Shâfi'î's Risâlah* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1961).

²² Philip K. Hitti, *Makers of Arab History* (London Macmillan, 1968), hlm.167-83.

²³ Baca, misalnya, Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), hlm. 60-1; Ignaz Goldziher, *The Zâhiris: Their Doctrine and Their History*, trans. Wolfgang Behn (Leiden: E.J. Brill, 1971), hlm. 21; Sherman A. Jackson, "From Prophetic Actions to Constitutional Theory: a Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence," *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993), 71.

²⁴ Baca, misalnya, Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1377/1958), hlm.13; Badran Abu Al-'Ainain Badran, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Alexandria: Muassasah Syabah al-Jami'ah, 1402/1982), hlm. 14; idem,

Pada perkembangan berikutnya, tesis tentang peran Syafi'i dalam perkembangan ushul fiqh semakin dipertanyakan; sebagian penulis bahkan menunjukkan satu indikasi bahwa, walaupun peran Syafi'i sangat besar dalam ushul fikih, ia bukanlah pendiri ilmu tersebut.²⁵ Namun demikian, Prof. Hallaq-lah yang pertama kali membahas masalah tersebut secara panjang lebar melalui karyanya "*Was al-Syafi'i The Master Architect of Islamic Jurisprudence ?*"²⁶ Setelah menelusuri perjalanan sejarah ushul fikih, Prof. Hallaq sampai pada kesimpulan bahwa tesis tentang Syafi'i sebagai pendiri ilmu ushul fiqh tidak didukung oleh kenyataan sejarah. Antara lain ia beralasan bahwa karya Syafi'i *Risalah*, yang dipandang sebagai karya monumental dalam bidang ushul fikih, tidak menawarkan metodologi yang sistematis, padahal kajian metodologi yang sistematis dipandang sebagai topik dasar untuk satu karya ushul fikih. Lebih dari itu, *Risalah* menurut Prof. Hallaq tidak menarik perhatian para sarjana semasanya, baik untuk mendukung atau mengeritik pemikiran yang ada di dalam kitab tersebut. Baru satu abad kemudianlah, *Risalah* mendapat perhatian para fuqaha seperti Abu Bakr al-Sairafi, al-Qaffal al-Syasyi, Abu al-Walid al-Naisaburi, al-Jauzaqi, Abu Muhammad al-Juwaini dan Abu Sahl al-Naubakhti. Tampaknya Prof. Hallaq "berhasil" membuktikan bahwa Syafi'i bukan bapak ushul fikih, suatu pandangan yang hingga kini belum ada penulis lain yang membantah. Jika

Tarikh al-Fiqh al-Islami Wanaariyyah al-Milkiyyah wa al-'Uqud (Bairut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, n.d.), hlm.87; Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambirge: The Islamic Texts Society,1991), hlm. 5.

²⁵ Baca, misalnya, Mushthafa Ibrâhim al-Zalami, *Dhalalah al-Nushush wa Thuruq Istimbath al-Ahkam fi Dlaw' Ushul al-Fiqh al-Islami* (Baghdad: Mathba'ah As'ad, 1972/1973), 4; Muhammad Hamidullah, "Sources of Islamic Law- A New Approach," *The Islamic Quarterly* 1 (1954), 199-200; Muhammad Selim el-Awa, "Approaches to Syarî'a: Response to Coulson's a History of Islamic Law," *Journal of Islamic Studies* 2 (1991), 154; Anwar A. Qadri, *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1973), hlm. 131-2; Bernard Lewis, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Wrthings of Sayf al-Dîn al-Amidî* (Salk Lake City: University of Utah Press,1992), 18; Jhon L. Esposito, ed. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic Word* (Oxford: Oxford University Press, 1995), s.v. "Ushûl al-Fiqh," oleh Farhat J. Ziadeh; Marie Bernand, "Hanafi Usûl al-Fiqh through a Manuscript of al-Jassâs," *Journal of the American Oriental Society* 105, No.4 (1985), 624-5; George Makdisi, "the Juridical Theology of Syâfi'i: Origins and Significance of Ushûl al-Fiqh," *Studia Islamica* 59 (1984), 6-7.

²⁶ *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993), 587-605.

benar demikian, lantas siapa pendiri ilmu ushul fikih? Ini adalah pertanyaan yang Prof. Hallaq sendiri belum menjawabnya dalam karya-karyanya yang telah diterbitkan.

Tesis terakhir Prof. Hallaq tertuang dalam buku yang sedang di tangan pembaca, yakni: *syari'ah* merupakan paradigma umat Islam yang melahirkan moral dan hukum dan sekaligus anti-tesis terhadap paradigma Barat yang menempatkan manusia sebagai awal dan akhir dari semuanya sekaligus memisahkan antara Sesuatu yang seharusnya (*Ought*) berupa nilai-nilai moral dan Sesuatu yang Senyatanya (*Is*) berupa realitas dan kehidupan nyata. Dalam bentuk kongkritnya, Prof. Hallaq kemudian menegaskan bahwa umat Islam yang mendasarkan diri pada *syari'ah* tidak mungkin membangun negara yang pada dasarnya merupakan kreasi dunia modern-Barat yang didasarkan pada paradigma *Enlightenment*, satu paradigma yang berbeda bahkan bertentangan paradigma *syari'ah*. Ia mengatakan: "Warisan umat Islam menyediakan contoh yang baik dan sekaligus menjadi model untuk suatu pemerintahan yang baik, bahkan lebih baik dari pemerintahan yang didasarkan pada *Enlightenment* berupa negara-bangsa (nation-state) yang ada saat ini."

Tentu, semua itu bukan akhir dari pemikiran Prof. Hallaq. Hingga kini ia masih rajin dan tekun melakukan penelitian dan kajian Islam dan umat Islam. Dalam waktu dekat, ia tegaskan, akan menulis tentang al-Qur'an dalam konteks perspektif pemikiran revisionist dan postmodern. Ia-pun berjanji bahwa karya tersebut akan berbeda dari karya-karya yang telah ada selama ini. Mungkin klaim Prof. Hallaq ini bisa dipahami, paling tidak, karya-karya tentang al-Qur'an yang terbit selama ini lebih banyak (jika tidak semua) ditulis oleh para sarjana yang bidangnya di luar hukum Islam. Bahkan tidak sedikit karya-al-Qur'an yang ditulis oleh para sarjana yang menjadikan *Enlightenment* sebagai paradigma yang tentu saja berbeda dengan Prof. Hallaq yang mengelaborasi al-Qur'an dengan menempatkan *syari'ah* sebagai paradigma sebagaimana ditunjukkan sejarah Islam pra-modern.

D. Tanggapan terhadap Tesis Prof. Hallaq

Tentu, respon terhadap karya dan pemikiran Prof. Hallaq telah mulai bermunculan dan akan terus bermunculan, baik yang setuju maupun yang amat kritis. Hingga kini, yang telah muncul adalah tanggapan yang ditunjukkan terhadap tesis Prof. Hallaq tentang pengaruh asing terhadap rumusan hukum Islam, dialektika antara teori dan praktik, tesisnya tentang

pintu ijtihad, dan juga tesis yang kelima tentang *syari'ah* dan *enlightenment* sebagai paradigma kehidupan.

Seperti dikemukakan di atas, tesis Hallaq tentang pengaruh asing terhadap rumusan hukum Islam merupakan tanggapan terhadap pikiran Crone (yang dikenal sebagai kelanjutan dari pikiran Schacht dan Goldziher). Sebenarnya, Crone dikenal sebagai salah seorang penganut pendekatan revisionis yang berusaha membuktikan bahwa karya-karya tentang Islam yang ada selama ini ditulis dalam rangka menggambarkan kehebatan Islam dan umat Islam, bukan untuk mengungkapkan data sejarah yang sebenarnya,²⁷ atau dalam ilmu sejarah dikenal dengan *salvation-history*.²⁸ Keyakinan ini mendorong Crone untuk tidak menjadikan karya-karya orang Arab dan orang Islam sebagai sumber pokok dalam menelusuri “kebenaran” sejarah Islam dan masyarakat Islam. Crone (bersama Michael Cook) tidak segan-segan, misalnya, menulis kalimat berikut “*this is a book written by infidels for infidels*” (buku [saya] ini ditulis oleh orang kafir untuk orang kafir).²⁹

Terdapat sejumlah tesis Crone yang tergolong kontroversial. Satu diantaranya adalah tentang Mekkah pada masa Nabi Muhammad.³⁰ Berbeda dengan tesis sebelumnya, yang dibangun oleh W. Montgomery Watt³¹ dan pada umumnya dianut oleh umat Islam, Crone berpendapat bahwa pada masa Nabi, kota Mekkah bukanlah pusat perdagangan. Kota gersang seperti Mekkah, menurut Crone, tidak mungkin mampu memproduksi sesuatu yang dapat menarik perhatian dunia perdagangan internasional.³² Tesis ini

²⁷ Untuk pendekatan revisionis dan bedanya dengan pendekatan tradisional, baca J.Koren dan Y.D. Nevo, “Methodological Approaches to Islamic Studies,” *Der Islam* 68 (1991), 87-107.

²⁸ Tentang *salvation-history*, baca Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2013).

²⁹ Patricia Crone dan Michael Cook, *Hagarism: The Making of The Islamic Word* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), hlm. viii.

³⁰ Untuk analisa singkat terhadap hal tersebut, baca Faisal Ismail, “Perdagangan Mekkah dan Bangkitnya Agama Islam,” dalam *Rekonstruksi Metodologi Studi Ilmu-Ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), 110-137.

³¹ Baca, misalnya, W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

³² Baca Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

mendapat kritikan keras dari seorang ahli sejarah Arab, R.B. Serjeant.³³ Polemik dengan Serjeant ini dimanfaatkan Crone untuk menyerang artikel Hallaq tentang pengaruh asing terhadap rumusan hukum Islam yang disebut terdahulu.³⁴ Tanpa penjelasan yang memadai, Crone akhirnya menuduh bahwa Sarjeant dan terutama Hallaq kerasukan fanatisme etnis (rasis?) yang menjunjung tinggi kehebatan orang Arab terdahulu, nenek moyang Sarjeant dan Hallaq.

Dalam konteks perdebatan pengaruh asing terhadap hukum Islam ini, barangkali tidak berlebihan jika dikatakan bahwa peradaban Islam, sebagaimana peradaban-peradaban yang lain, selalu mengalami kontak, baik secara langsung atau tidak langsung dengan lingkungan sekitarnya. Hukum Islam, sebagai bagian yang penting, jika bukan yang terpenting dari masyarakat Islam, tidak dapat menghindari singgungan dengan sistem-sistem hukum lain, satu pemahaman yang juga dianut oleh Prof. Hallaq. Jika kita setuju dengan pandangan ini, maka mudah untuk memahami fenomena bahwa, hukum Islam telah menerima berbagai pengaruh dari hukum-hukum lain sebagaimana juga adanya kenyataan bahwa berbagai rumusan hukum Islam telah mempengaruhi rumusan-rumusan hukum lain.³⁵ Persoalan antara

³³ R.B. Serjeant, "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics," *Journal of American Society* 110, No. 3 (1990), 472-86.

³⁴ Patricia Crone, "Methodes et Debats: Serjeant and Meccan Trade," *Arabica* 39 (1992), 216-40.

³⁵ Untuk pengaruh hukum-hukum Islam terhadap hukum-hukum yang lain, baca Joseph Schacht, "Islamic Religious Law," dalam *The Legacy of Islam*, ed., Joseph Schacht dan C.E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974), hlm. 401-2; Henry Cattani, "The Law of Waqf," dalam *The Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law*, eds, Majid Kadduri dan Herbert J. Liebesny (Washington D.C.: The middle east Institute, 1955), hlm. 215; Marcel A. Boisard, "On the Probable Influence of Islam on Western Public and International Law," *International Journal of Middle East Studies* 2 (1980), 429-50; Imran Ahsan Niyazi, "The Karaites: Influence of Islamic Law on Jewish Law," *Islamic Studies* 32 (1993), 137-47; P. Nicholas Kowrides, "The Influence of Islamic Law on Contemporary Middle Eastern Legal System: The Formation and Binding Force of Contracts," *Columbia Journal of Transnational Law* 9 (1970), 384-431; Monica M. Gaudiosi, "The Influence of The Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College," *University of Pennsylvania Law Review* 136 (1988), 1231-56; Gideon Libson, "Islamic Influence on Medieval Jewish Law? Sefer Ha'arevuth ('Book of Surety') of Rav Shmuel Ben Hofni Gaon and Its Relationship to Islamic Law," *Studia Islamica* 73 (1991), 5-23.

Crone dan Hallaq terletak pada: jika Crone amat menekankan pengaruh sistem hukum Yahudi dan Kristen terhadap sistem hukum Islam, sementara Hallaq lebih menekankan pengaruh sistem hukum Arab terhadap sistem hukum Islam. Faktanya, keduanya tidak bisa dihindari atau benar-benar telah terjadi.

Selanjutnya, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa hingga kini belum ada tanggapan yang secara khusus ditujukan kepada tesis Hallaq tentang hubungan teori dan praktik dalam hukum Islam. Namun, tampaknya Muhammad Hasyim Kamali, yang karyanya diserang oleh Hallaq, secara diam-diam menolak pikiran Hallaq tentang hubungan teori dan praktik tersebut.³⁶ Menurut Kamali, sejarah membuktikan bahwa setelah mapannya mazhab-mazhab yang ada, pemikiran teori hukum dalam ushul fikih dikembangkan oleh para fuqaha yang secara umum terpisah dengan para umara yang mengelola hal-hal yang dialami secara langsung oleh umat Islam. Karena itu, para fuqaha tersebut mengembangkan pemikiran hukum Islam dengan tidak ditopang oleh hal-hal yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Memang, pikiran Kamali ini perlu dikaji lebih lanjut. Namun demikian, melihat kondisi Islam terutama sejak masa kejumudan, pikiran Kamali tersebut sampai pada batas-batas tertentu, bisa dipandang benar. Untuk kasus Indonesia, tidak jarang adanya keluhan bahwa pemikiran hukum Islam yang ada di Fakultas Syari'ah, misalnya, sering kali tidak menyentuh hal-hal yang sedang dihadapi umat Islam. Harus diakui, bahwa kemampuan para ahli hukum Islam untuk merefleksikan warisan pemikiran fuqaha masa lalu sehingga mampu diterjemahkan sesuai dengan persoalan yang sedang dihadapi umat Islam masih perlu dikembangkan. Begitu pula keberanian untuk berbeda dengan para pendahulunya dan kemampuan untuk mengajukan berbagai alternatif yang inovatif guna menjawab berbagai persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat masih perlu dikembangkan lebih jauh.

Tesis Hallaq yang telah mendapat respons cukup luas adalah tentang pintu ijtihad. Karya pertama yang menyoroti tesis Hallaq ditulis oleh Shaista P. Ali Karamali dan Fiona Dunne.³⁷ Kedua penulis ini membahas antara lain, kronologi munculnya perdebatan tentang pintu ijtihad dan para sarjana yang terlibat di dalamnya. Salah satu persoalan yang diangkat oleh penulis ini

³⁶ Baca, misalnya, Mohammad Hasyim Kamali, "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence," *Arab Law Quarterly* 11(1966), 6-9.

³⁷ Shaista P. Ali-Karamali dan Fiona Dunne, "The Ijtihad Controversy," *Arab Law Quarterly* 9 (1994), 238-57.

adalah problem terminologi (*terminological confusion syndrome*) yang terdapat dalam berbagai karya tentang ijihad. Misalnya, suatu aktivitas disebut ijihad oleh salah seorang penulis tetapi disebut taklid oleh penulis yang lain. Persoalan ini, menurut Karamali dan Dunne, kurang mendapat perhatian serius dalam tulisan Hallaq.

Karya kedua ditulis oleh M. Hobink,³⁸ suatu tulisan yang mempertegas kritikan yang ada pada makalah Karamali dan Dunne dengan alasan yang relatif berbeda. Sesuai dengan judul buku yang ditulis, Hobink mengatakan bahwa Schacht dan Hallaq sama-sama benar dan tidak perlu dipertentangkan antara satu dengan yang lain. Sebab menurut Hobink, kedua sarjana tersebut mempertegas satu hal yang sama melalui sisi yang berbeda. Ketika Schacht mengatakan bahwa pintu ijihad tertutup, maka yang dimaksud adalah berbagai persoalan hukum Islam yang sudah dibahas dan diselesaikan oleh imam mazhab. Sementara yang dimaksudkan oleh Hallaq bahwa pintu ijihad tidak tertutup menunjuk kepada berbagai persoalan hukum Islam yang belum dibahas oleh ulama pendiri mazhab dan hal-hal yang belum dibahas oleh tokoh awal mazhab. Namun demikian, ada kecenderungan bahwa Hobink memaksakan pemisahan yang ia rumuskan terhadap karya-karya Hallaq, padahal Hallaq sendiri tidak memandang penting hal itu. Sebab, bagi Hallaq, ijihad setelah lahirnya mazhab itu terjadi baik dalam hal-hal yang sudah ataupun yang belum dibahas imam mazhab.

Karya ketiga ditulis oleh Akh. Minhaji, penerjemah buku yang sedang di tangan pembaca.³⁹ Karya ini pada dasarnya tidak membahas pikiran Schacht dan Hallaq, tetapi bab pertama yang membahas tentang latarbelakang pembaharuan hukum Islam, satu bagian dari bab tersebut, membahas pikiran Schacht dan Hallaq tentang pintu ijihad. Di dalam karya ini ditegaskan bahwa Schacht terlalu menekankan kenyataan tentang merajalelanya taklid di kalangan umat Islam tetapi dalam waktu yang sama ia menafikan munculnya mujtahid-mujtahid tertentu di tengah-tengah masyarakat Islam yang bisa disebut mendukung taklid ketimbang ijihad. Pada gilirannya, upaya Schacht ini telah menggambarkan seolah-olah umat Islam secara keseluruhan telah mandeg dan tidak ada seorang pun yang berpikir secara serius guna

³⁸ M. Hobink, *Two Halves of the Same Truth: Schacht, Hallaq, and the Gate of Ijtihad* (Amsterdam: Middle East Reserch Associates, 1994).

³⁹ Akh.Minhaji, "Ahmad Hasan dan Islamic Legal Reforn in Indonition," (Dis. Ph.D., McGill University, 1996), bagian pertama dari bab satu.

menghadapi persoalan yang ada. Terus terang, pikiran ini telah memperkuat asumsi sebagian penulis Barat yang cenderung menekankan keterbelakangan umat Islam dan ketidakmampuan umat Islam untuk tampil secara aktif dalam dunia ilmu pengetahuan⁴⁰ sekaligus membawa kepada pandangan bahwa berbagai ketentuan hukum Islam tidak bisa diubah (*immutable*).⁴¹ Sebaliknya, Hallaq secara ekstrem mengungkapkan bahwa sejak awal sejarah Islam hingga masa modern selalu muncul mujtahid yang berusaha membawa umat ke jalan yang lurus. Hadis Nabi yang menyatakan bahwa Allah akan mengutus seorang mujaddid setiap abad tidak luput dari pengamatan Hallaq.⁴² Walaupun berdasarkan kenyataan ungkapan Hallaq ini benar, tetapi Hallaq tidak memperhatikan kenyataan lain bahwa taklid merajalela di kalangan umat Islam. Akhirnya, Minhaji menyimpulkan bahwa pintu ijtihad tertutup bagi kebanyakan umat Islam, paling tidak menjelang abad modern, dan tetap terbuka bagi mereka yang mampu melakukan ijtihad sebagaimana mujtahid-mujtahid yang disebut Hallaq. Karena itu, dengan tidak mengabaikan berbagai kelemahan yang ada, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa pikiran Schacht dan Hallaq saling melengkapi antara satu dengan yang lain dengan upaya mendapatkan gambaran yang lebih mendekati kebenaran tentang Islam dan umat Islam, khususnya menyangkut persoalan pintu ijtihad atau ushul fikih pada umumnya.

⁴⁰ Baca, misalnya, Ernest Renan, *L'Islamisme et la Science* (Paris, 1883).

⁴¹ Untuk diskusi apakah hukum Islam bisa diubah atau tidak, baca Akh. Minhaji, "Reformasi Hukum Islam: Satu Problem di Tengah-tengah Masyarakat Islam," *Aula* (Juni 1994), 66-73; Hossein Nasr, "Changes in Muslim Personal Law," dalam *Changes in Muslim Personal Law, A Symposium* (New Delhi: International Congress of Orientalists, 1964), hlm. 54-64 yang kemudian ditanggapi oleh J.N.D. Anderson melalui artikelnya "Is The Syari'ah Doomed to Immutability?" *The Muslim World* 56 (1966), 10-3. Baca juga, Noel J. Coulson, *Conflict and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), terutama bab "Stability and Change," hlm. 96-116; Herbert J. Liebesny, "Stability and Change in Islamic Law," *Middle East Journal* 21 (1967), 16-34; Brinkley Messick, *The Caligraphic State: Textual Domination and History in A Muslim Society* (Berkeley: University Of California Press, 1993), terutama bab "colonial syari'ah," hlm. 56-68; dan Kate Zebiri, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism* (New York: Oxford University Press, 1993), terutama bab "Fatwās: The Intersection of Islamic Scholarship and Religious Guidance," hlm. 107-27.

⁴² Untuk hadis tersebut, lihat Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, vol. 4 (Bairut: Al-Maktabah Al-'Ashriyah, n.d.), 109.

Akhirnya, perlu ditambahkan bahwa tesis Hallaq tentang pintu ijtihad menjadi topik utama jurnal *Islamic Law and Society*.⁴³ Di dalam jurnal ini, Norman Calder, Sherman A. Jackson, Mohammad Fadel dan Lutz Wiedderhold menganalisis beberapa persoalan ijtihad dan taklid yang dalam banyak hal berkaitan dengan tesis Hallaq. Barangkali karena topik jurnal tersebut menyangkut ijtihad dan taklid, Hallaq diminta menulis pengantar untuk jurnal tersebut dengan judul "*Intruduction: Issues and Problems*", yang di dalamnya antara lain dijelaskan maksud tesis yang ia kemukakan sekaligus mengungkapkan beberapa kesalahpahaman terhadap tesis itu.

Karya Prof. Hallaq yang sedang ada di tangan pembaca merupakan karya yang menunjukkan perkembangan amat signifikan dari penelitian dan kajian Prof. Hallaq. Sebagai pengembangan dari karya-karya yang telah diterbitkan, Prof. Hallaq tidak berhenti pada kajian *syari'ah* tetapi membawa syari'ah tersebut ke dalam perdebatan yang lebih luas, yakni paradigma kehidupan sosial-budaya pada masa modern dan sesudahnya. Hal ini bisa dilihat dari sejumlah komentar berikut.⁴⁴ Pertama komentar dari Clark Lombardi.⁴⁵ Menurut dia:

Dalam karya yang amat menarik ini, salah seorang sejarawan yang amat berpengaruh dalam bidang hukum Islam dan masyarakat menggambarkan secara cermat dan hati-hati, yang nantinya akan menjadi pikiran yang kontroversial, tentang baik dan penting pandangan dunia Islam pra-modern sekaligus masalah-masalah yang dihadapi pemikiran politik Barat dan Islam. Saya yakin bahwa karya yang bisa disebut provokatif ini bisa melahirkan debat yang produktif untuk peradaban manusia.

Komentar berikutnya dikemukakan oleh Roxanne L. Euben,⁴⁶ yakni:

Buku ini merupakan satu karya yang berani, penuh makna, dan ide yang menarik tentang moral, politik, dan masa depan struktur pemerintahan Islam dan negara-modern, sekaligus persoalan yang akan dihadapi oleh upaya apapun untuk membangun yang satu atau yang lainnya. Wael Hallaq berbagi

⁴³ Volume 3 nomor 2 tahun 1996.

⁴⁴ Baca bagian halaman belakang dari karya *The Impossible State*.

⁴⁵ Profesor dari University of Washington School of Law.

⁴⁶ Profesor dari Wellesley College.

pengetahuan dan pengalaman dengan sejumlah sarjana yang memberi perhatian serius terhadap sejumlah persoalan laten dan akut tentang syari'ah dan negara Islam. Pada waktu yang sama, ia memberi perhatian penuh terhadap masalah yang seringkali dilupakan dalam karya-karya tentang "upaya rekonsentrasi proyek modern" berdasarkan pemikiran kalangan dalam tradisi Islam dan tradisi Eropa-Amerika menyangkut pemikiran moral dan politik. Kekayaan sejarah, teori, dan politik dari *The Impossible State* telah menempatkan karya tersebut sebagai standar baru di tengah-tengah klaim tentang kemungkinan membangun pemerintahan Islam pada masa kontemporer saat ini. Dengan kata lain, pemikiran tentang kemungkinan tersebut perlu segera dievaluasi bahkan dipikir ulang.

Terakhir adalah komentar dari Saha Mahmood.⁴⁷

Sebagai satu karya yang provokatif dengan kajian yang cermat dan tajam oleh salah seorang sarjana hukum Islam, karya ini menghadirkan pertanyaan yang amat tajam sekaligus rumit kepada mereka yang menyukai dan juga kritis terhadap syari'a. Hallaq menyajikan argumen yang rasional dan kuat tentang penting dan signifikannya syari'a sebagai wacana moral tetapi ia tetap kritis terhadap kompatibel/sejalannya syari'ah dengan negara-modern. *The Impossible State* akan mendorong lahirnya debat akademik yang produktif dikalangan para sarjana tentang Islam dan umat Islam, filsafat moral, dan modernitas di tengah-tengah masyarakat Barat dan non-Barat.

E. Kesimpulan

Pada bagian ini ada tiga hal yang perlu digarisbawahi. Pertama, tampaknya Prof. Hallaq menyadari bahwa Schacht adalah sarjana yang karya-karyanya menjadi landasan penelitian para sarjana yang datang kemudian, di mana karya-karya tersebut dipandang sebagai "kitab suci" dalam kajian hukum Islam bahkan kajian Islam pada umumnya. Karena itu, jika ia berhasil meruntuhkan tesis-tesis Schacht berarti berhasil pula meruntuhkan tesis-tesis

⁴⁷ Pengarang *Politic of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*.

yang telah menjadi pegangan para sarjana hukum Islam dan sarjana dalam kajian Islam. Atas dasar ini, bisa dipahami jika Prof. Hallaq selalu memulai karya-karyanya dengan mengutip pandangan-pandangan Schacht sebagai landasan untuk mengajukan tesis barunya. Hal ini membawa kepada kesimpulan lain: bagi mereka yang berniat mamahami perbedaan hukum Islam di kalangan Orientalis, juga tentang ijthad, taklid, mazhab, dan ashul fikih secara umum, sebaiknya mulai memahami dengan pikiran-pikiran Schacht dan Hallaq.

Kedua, kita perlu menyadari bahwa tesis-tesis Prof. Hallaq dan sekaligus tanggapan dan respon terhadapnya belum berakhir dan masih akan berjalan terus. Hal ini cukup beralasan, khususnya menyangkut tesis-tesis Hallaq tentang dialektika antara teori dan praktik, pengaruh asing terhadap rumusan hukum Islam, posisi Syafi'i sebagai pendiri ilmu ushul fikih, dan terutama paradigma syari'ah dan enlightenment. Walaupun tesis Hallaq tentang pintu ijihad, telah mendapat respons cukup luas dari kalangan ahli hukum Islam, tentunya, respons ini masih akan berlanjut pada masa yang akan datang. Perlu juga ditegaskan bahwa hingga kini Prof. Hallaq masih terus meneliti, mengkaji, dan menulis, sehingga ada kemungkinan ia merevisi atau mengelaborasi lebih jauh beberapa pemikiran yang pernah dilontarkan. Yang tidak kalah menarik, perdebatan tentang ijthad (dan juga taklid serta mazhab) di kalangan sarjana Barat cukup membantu dalam menganalisis perdebatan masalah yang sama di kalangan umat Islam, terutama perdebatan antara kaum tradisionalis dan reformis. Untuk menyebut satu contoh, persoalan terminologi yang terjadi dikalangan sarjana Barat ternyata dijumpai pula dikalangan umat Islam di Indonesia. Misalnya, hal tersebut terjadi ketika berlangsung polemik tentang ijthad, taklid, dan mazhab pada tahun tigapuluh dan empatpuluhan antara kalangan tradisionalis dan modernis.⁴⁸

Terakhir, seperti telah disinggung sejumlah sarjana, munculnya *The Impossible State* akan menempatkan pemikiran Prof. Hallaq sebagai sasaran kajian baik oleh para pendukung maupun yang mereka yang amat kritis terhadapnya. Hal ini akan terjadi terutama menyangkut tesisnya tentang: "kompatibel/sejalan-tidaknya antara syari'ah yang menjadi landasan pemerintahan Islam terutama pada masa pra-modern dengan enlightenment

⁴⁸ Untuk lebih rinci tentang persoalan terminologi di kalangan umat Islam Indonesia, baca Minhaji, "Ahmad Hassan."

yang menjadi paradigma yang menjadi landasan konsep dan eksistensi negara-bangsa (*nation-state*).

KARYA-KARYA PROF. WAEL B. HALLAQ

KARYA BERUPA KARYA:

- Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Us̥ul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh E. Kusnadiningrat and Abdul Haris bin Wahid, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*. Jakarta: PT RajaGrafindo (Persada, 2000).
- , *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- , *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, diterjemahkan ke dalam bahasa Arab: *al-Sulta al-Madhhabiyya: al-Taqlid wal-Tajdid fi al-Fiqh al-Islami*. Beirut, 2007.
- , Buku terbit secara berseri, sebagai editor, *Themes in Islamic Law*, 7 vols. Cambridge University Press, telah terbit 3 vols.
- , *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Oxford: The Clarendon Press, 1993.
- , *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, co-editor (with D. P. Little). Leiden: E.J. Brill, 1991.
- , *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- , *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot: Variorum, 1995.
- , *Literary Creativity and Social Change in Modern Arabic Literature*, co-editor. Leiden: Brill, 2000.
- , *Morality and Law in Islam* (buku dengan proyek panjang, dimulai sejak tahun 2008).
- , ed. *Themes in Islamic Law*, 7 vols. (Cambridge University Press; 1998-present).
- , *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2012.

- . *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Diterjemahkan kedalam bahasa Arab, *Nash'at al-Fiqh al-Islami wa-Tatawurruhu*. Beirut, 2007.
- . *The Formation of Islamic Law*, ed. Aldershot: Ashgate Variorum, 2004.
- . *Was the Gate of Ijtihad Closed? The Early Essays on the History of Islamic Legal Theories*, dalam bahasa Jepang, trans. dan ed., dengan "pengantar" oleh Atsushi Okuda. Tokyo: Keio University Press, 2003.

KARYA BERUPA MAKALAH:

- Wael B. Hallaq. "A Tenth-Eleventh Century Treatise on Juridical Dialectic." *Muslim World*, 77, 2-3 (1987), 198-227.
- . "Al-Mantiq al-Usûlî," ("Legal Logic"), *al-Mawsu'at al-Falsafîyya al-'Arabiyya* (The Arabic Encyclopaedia of Philosophy) (Beirut, 1988), vol. II, pt. ii, 1289-95.
- . "A Prelude to Ottoman Reform: Ibn 'Abidîn on Custom and Legal Change." *Histories of the Modern Middle East: New Directions*, eds. I. Gershoni et al. (Boulder & London: Lynne Rienner, 2002): 37-61.
- . "Caliphs, Jurists and the Saljûqs in the Political Thought of Juwaynî." *Muslim World*, 74, 1 (1984), 26-41.
- . "Can the Shari'a be Restored?" dalam Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser, eds., *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (Walnut Creek: Altamira Press, 2004), 21-53.
- . "Considerations on the Function and Character of Sunnî Legal Theory." *Journal of the American Oriental Society*, 104, 4 (1984), 679-89.
- . Editor Tamu. "Introduction: Issues and Problems," *Islamic Law and Society*, 3, 2 (1996), 127-36.
- . Entry dalam *Encyclopedia of the Modern Middle East*. New York: Macmillan Publishing Co., 1996: "Fatwâ," vol. II, pp. 649, "Fiqh," vol. II, 666, "Hadîth," vol. II, 752, "Hanafî Law School," vol. II, 771, "Hanbalî Law School," vol. II, 772, "Mâlikî Law School," vol. III, 1157-58, "Shâfi'î Law School," vol. IV, 1629, "Shari'a," vol. IV, 1638-39.
- . Entry dalam *Encyclopedia of the Quran*. Leiden: E.J. Brill: "Apostasy." Vol. I (2001), 119; "Contracts and Alliances," vol. I, 431-35; "Forbidden," vol. II (2002), 223-226; "Innovation," vol. II, 536-37; "Law and the Quran," vol. III (2003), 149-72.

- Entry dalam *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 vols. New York: Oxford University Press, 1995: "Ahl al-Hall wal-`Aqd," vol. 1, pp. 53-4, "Consensus," vol. 1, pp. 312-4, "Faqlh," vol. 2, pp. 1, "Ijtihâd," vol. 2, pp. 178-81.
- Entry dalam *Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Leiden: E.J. Brill: "Shart" (1997); "Talfik" (1997); "Zâhir" (forthcoming).
- "From Fatwâs to Furû': Growth and Change in Islamic Substantive Law" *Islamic Law and Society*, 1 (February 1994), 17-56.
- "From Geographical to Personal Schools?: A Reevaluation." *Islamic Law and Society*, 8,1 (2001), 1-26.
- "Gazâlî as Faqlh," *Encyclopedia Iranica* (forthcoming).
- "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'a>n and the Genesis of Shari>a" (forthcoming).
- "Ibn Taymiyya on the Existence of God." *Acta Orientalia* (Copenhagen), 52 (1991), 49-69. Diterjemahkan ke dalam bahasa Turki oleh Bilal Kuspinar, "Ibn Teymiyye'ye Göre Allah'in arligi?" *Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (April, 1993), 135-153.
- "Iftâ' and Ijtihâd in Sunnî Legal Theory: A Developmental Account," dalam Mohammad Khalid Masud, Brink Messick, and David Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftîs and their Fatwâs*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, 33-43.
- "Islamic Law: History and Practice," dalam R. Irwin ed., *Cambridge History of Islam*, vol. 4, Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming, 56 ms. pages.
- "Juristic Authority vs. State Power." *Journal of Law and Religion*, XIX, 2 (2003- 2004): 243-58.
- "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnî Jurisprudence." *Arabica*, 37, 3 (1990), 315-358. Diterjemahkan ke dalam bahasa Jepang oleh Atsushi Okuda dalam *Was the Gate of Ijtihad Closed?;*
- "Murder in Cordoba: Ijtihâd, Iftâ' and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam." *Acta Orientalia* (Oslo), 55 (1994), 55-83.
- "Model Shurût Works and the Dialectic of Doctrine and Practice." *Islamic Law and Society*, 2, 2 (1995), 109-34.
- "Muslim Rage' and Islamic Law." *Hastings Law Journal*, 54 (August, 2003), 1-17.

- . "Maqa>sid and the Challenges of Modernity." *Al-Ja>mi'a*, 49, 1 (2011): 1-31.
- . "Islamic Law: History and Transformation," dalam *The New Cambridge History of Islam*, ed., Robert Erwin, vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 142-83.
- . "Notes on the Term Qarîna in Islamic Legal Discourse." *Journal of the American Oriental Society*, 108, 3 (1988), 475-80.
- . "Non-Analogical Arguments in Sunnî Juridical Qiyâs." *Arabica*, 36, 3 (1989), 286-306. Diterjemhkan ke dalam bahasa Jepang oleh Atsushi Okuda dalam *Was the Gate of Ijtihad Closed?*
- . "On Dating Ma>lik's Muwaththa'," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 1, 1 (2001-02): 47-65.
- . "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnî Legal Thought," dalam Nicholas L. Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle: University of Washington Press, 1990), 3-31. Diterjemahkan ke dalam bahasa Jepang oleh Atsushi Okuda dalam *Was the Gate of Ijtihad Closed?*
- . "On Orientalism, Self-Consciousness and History" *Islamic Law and Society*, 18, 3-4 (2011): 387-439.
- . "On the Authoritativeness of Sunnî Consensus." *The International Journal of Middle East Studies*, 18, 4 (1986), 427-54. Diterjemahkan ke dalam bahasa Jepang oleh Okuda dalam *Was The Gate of Ijtihad Closed?*
- . "On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihâd." *Studia Islamica*, 63 (1986), 129-41. Diterjemhkan ke dalam bahasa Persi oleh A. Kazemi-Moussavi, "Rishaha-yi Bahth dar Bara-yi Vujud-i Mujtahid va Bab-i Ijtihad," *Tahqîqât-i Islâmî*, 5, 1-2 (1369/1990-1), 123-34, dalam bahasa Indonesia oleh Nurul Agustini dalam *Hikmat*, 7 (1992), 43-54.
- . "Qâdîs Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence." *al-Qantara*, XX (1999): 437-66.
- . Co-author. *Symposium on Religious Law: Roman Catholic, Islamic, and Jewish Treatment of Familial Issues*, *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Journal*, 1, 16 (1993), 41 f., 53 f., 79 f.

- , "Takhri>j and the Construction of Juristic Authority." *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss. Leiden: Brill, 2002, 317-35.
- , "The Author-Jurist and Legal Change in Traditional Islamic Law." *RIMO* (Maastricht), 18 (2000): 31-75.
- , "The Authenticity of Prophetic H{adīth: A Pseudo-Problem." *Studia Islamica* 89 (1999): 75-90.
- , "The Development of Logical Structure in Islamic Legal Theory." *Der Islam*, 64, 1 (1987), 42-67. Diterbitkan ulang dalam *Islamic Law and Legal Theory*, ed. Ian Edge (The International Library of Essays in Law and Legal Theory, series editor Tom D. Campbell) (Hampshire: Dartmouth Publishing Co., 1993), dalam bahasa Jepang oleh Atsushi Okuda dalam *Was the Gate of Ijtihad Closed?*
- , "The Logic of Legal Reasoning in Religious and Non-Religious Cultures: The Case of Islamic Law and Common Law." *The Cleveland State Law Review*, 34, 1 (1985-6), 79-96. Diterbitkan ulang dalam *Comparative Legal Cultures*, ed. Csaba Varga (The International Library of Essays in Law and Legal Theory, series editor T. D. Campbell) (Hampshire: Dartmouth Publishing Co., 1992), 401-418.
- , "The Primacy of the Qur'ān in Shātibī's Legal Theory," dalam Wael B. Hallaq and D. Little, eds., *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: E.J. Brill, 1991), 65-86. Diterjemahkan ke dalam bahasa Jepang oleh Atsushi Okuda dalam *Was the Gate of Ijtihad Closed?*
- , "The Qādī's Dīwān (Sijill) before the Ottomans," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61, 3 (1998): 415-36.
- , "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse." *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 2, 1 (2002-03): 1-31.
- , "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law," *Journal of the American Oriental Society*, 110, 1 (1990), pp. 79-91. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Akh. Minhaji, "Penggunaan dan Penyalahgunaan Bukti Sejarah" dalam *Kearah Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam, 1994), 33-70.

- , "Usûl al-Fiqh: Beyond Tradition." *Journal of Islamic Studies*, 3, 2 (1992), 172-202. Diterjemahkan ke dalam bahasa Jepang oleh Atsushi Okuda dalam *Was the Gate of Ijtihad Closed?*
- , "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies*, 4 (November 1993), 587-605. Diterjemahkan ke dalam bahasa Jepang oleh Atsushi Okuda dalam *Was the Gate of Ijtihad Closed?*
- , "Was the Gate of Ijtihâd Closed?." *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1 (1984), 3-41. Diterjemahkan ke dalam bahasa Turki oleh Bilal Kuspinar, "İçtihad kapısı kapalıdır?," *İslami Araştırmalar Dergisi* (October, 1993), bahasa Jepang oleh Atsushi Okuda, "Was the Gate of Ijtihad Closed?, bahasa Hebrew dalam *Al-Jama'a*, the Chaim Herzog Center for Middle East Studies, 8 (2001), 118-68.
- , "What is Shari'a?" *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, 2005-2006, vol. 12 (Leiden: Brill Academic Publishers, 2007): 151-80.

RESENSI BUKU (REVIEW ARTICLE):

- Wael B. Hallaq, resensi terhadap M. Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, Johns Hopkins University Press, 1984. Dalam *Middle East Studies Association Bulletin*, 2 (1985), 251-2.
- , resensi terhadap M. Y. Guraya, *Origins of Islamic Jurisprudence (with Special Reference to Muwatta Imam Malik)*, Lahore, Ashraf Press, 1985. Dalam *Muslim World*, 77, 2-3 (1987), 262.
- , resensi terhadap Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Sunni Jurisprudence: A Study of the Juridical Principles of Qiyas*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1986. Dalam *Muslim World*, 78, 3 (1988), 284.
- , resensi terhadap Najm al-Dîn al-Tûff, *'Alam al-Jadhal fi 'Ilm al-Jadal*, ed. Wolfhart Heinrichs, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1987. Dalam *Der Islam*, 67, 2 (1990), 376-7.
- , resensi terhadap Shukri B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, New York, State University of New York Press, 1991. Dalam *Al-Masâq*, 4 (1991), 79-80.
- , resensi terhadap Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dîn al-Amidî*, Salt Lake City,

- University of Utah Press, 1992. Dalam *International Journal of Middle East Studies*, 26, 1 (1994), 152-4.
- , resensi terhadap Kamali, M.H., *Principles of Islamic Jurisprudence*, rev. ed. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991. Dalam *Islamic Law and Society*, 2, 2 (1995), 209-210.
- , resensi terhadap Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Dalam *Muslim World*, 50, 1-2 (1995), 175-76.
- , resensi terhadap M. Arkoun, [1] *Min al-Ijtihâd ilâ Naqd al-'Aql al-Islâmî*, trans. Hâshim Sâlih. London: Dar al-Saqi, 1993; idem, [2] *Min Faysal al-Tafrîqa ilâ Fasl al-Maqâl: Ayna Huwa al-Fikr al-Islâmî al-Mu'âsir*, trans. Hâshim Sâlih. London: Dar al-Saqi, 1993. Dalam *Islamic Law and Society*, 2, 3 (1995), 364-65.
- , resensi terhadap Laleh Bakhtiar, *Encyclopedia of Islamic Law: A Compendium of the Major Schools*. Chicago: Kazi Publications, 1995). Dalam *Middle East Studies Association Bulletin*, 31 (1997), 100-101.
- , resensi terhadap Sherman Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihâb al-Dîn al-Qarâfî*. (Studies in Islamic Law and Society). Leiden: E.J. Brill, 1996. Dalam *Islamic Law and Society*, 5, 1 (1998), 127-30.
- , resensi terhadap Brannon Wheeler, *Applying the Canon in Islam*. Albany: State University of New York Press, 1996. Dalam *Islamic Law and Society*, 5, 1 (1998), 123-24.
- , resensi terhadap Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford: Stanford University Press, 1997. Dalam *Law and History Review* (forthcoming).
- , resensi terhadap Christopher Melchert, *The Formation of the Legal Schools...* (Studies in Islamic Law and Society). Leiden: E.J. Brill, 1997. Dalam *International Journal of Middle East Studies* (Info NA).
- , resensi terhadap 'Alî b. Yahyâ al-Ğazîrî, *al-Maqsad al-Mahmûd fî Talkhîs al-'Uqûd*, ed. A. Ferreras. Madrid: Consejo Superior, 1998. Dalam *Al-Qantara*, XXI (1999): 552-53.
- , resensi terhadap Brockopp, Jonathan E. *Early Maliki Law: Ibn 'Abd al-H{akam and his Major Compendium of Jurisprudence*. Leiden: Brill, 2000. XX + 312. Dalam *al-Masaq*, Forthcoming.

-----, resensi terhadap Paul Powers, *Intent in Islamic Law*. Leiden, 2006.
Dalam *International Journal of Middle East Studies*, 39 (2007): 296-98.

RESENSI BUKU (*BOOK REVIEW*):

Resensi singkat terhadap karya-karya berikut mulai tahun 1986:

Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

E. Sivan, *Interpretations of Islam: Past and Present* (Princeton: Darwin Press, 1985).

Aziz Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies* (London: Croom Helm, 1986).

Ch. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics* (Leiden: E.J. Brill, 1986).

Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1986).

Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Aziz Al-Azmeh, ed., *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (London: Routledge, 1988).

F. Kazemi and R.D. McChesney, eds., *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder* (New York: New York University Press, 1988).

Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Iysa Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy* (Leiden: E.J. Brill, 1989).

Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'î Iran* (Syracuse: Syracuse University Press, 1989).

John Burton, *The Sources of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

A. A. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).

Bab 11

PENDAHULUAN

Argumen yang disajikan dalam buku ini cukup sederhana: “Negara Islam” (*Islamic State*), berdasarkan definisi-definisi standar tentang negara-modern (*modern-state*) yang telah ada selama ini,¹ merupakan sesuatu yang tidak mungkin sekaligus mengandung kontradiksi dalam terminologi itu sendiri.

Hingga awal abad ke-19 dan selama 12 abad sebelum itu, ajaran hukum dalam Islam, Shari’a, telah berhasil dengan baik dalam berinteraksi dengan hukum adat dan juga praktek-praktek adat lokal dan sekaligus muncul sebagai kekuatan moral dan hukum yang mengatur masyarakat dan pemerintahan dalam Islam. “Hukum” ini telah menjadi paradigma, diterima sebagai satu sistem yang amat dijunjung dan juga sebagai norma bagi kehidupan masyarakat sekaligus sebagai kekuatan yang dinamis yang mengatur kehidupan mereka. Hukum itulah yang melahirkan sekaligus memelihara “masyarakat Islam yang baik dan teratur,” meminjam istilah yang digunakan John Rawls.² Namun demikian, sejak awal abad ke-19, dan di tangan para penjajah Bangsa Eropa, sosial-ekonomi dan sistem politik yang sebelumnya diatur berdasarkan Shari’a secara struktur mulai hancur berantakan, yang berarti bahwa Shari’a telah tercerabut dan juga dibatasi hingga tidak lebih hanya sekedar menyediakan bahan-bahan mentah dalam pengaturan status keluarga yang telah mulai diatur berdasarkan hukum negara-modern.³ Bahkan dalam wilayah yang amat terbatas itupun, Shari’a telah hilang otonomi dan peran sosialnya diganti dengan hukum negara-

¹ Lihat Bab IV.

² Rawls, *Political Liberalism*, 35. Lebih detail tentang ini, silakan baca kesimpulan Bab V.

³ Untuk penjelasan tentang sejarah ini, baca Hallaq, *Shari’a*, 371-499; Hallaq, *Introduction*, 85-139; Zubaida, *Law and Power*, 121-157.

modern; karena itu, Shari'a dibutuhkan hanya dalam wilayah yang amat terbatas, yakni aturan-aturan yang dipandang terkait dengan aturan-aturan hukum menurut negara-modern—meligitimasi aturan-aturan legislatif negara-modern.

Bagi sebagian besar umat Islam saat ini, Shari'a tetap menjadi sumber ajaran agama sekaligus sumber kekuatan moral. Sementara itu, sebagian "penguasa Muslim" telah mengadopsi satu kebijakan yang justru keluar dari Shar'a.—sementra secara terbuka mereka mengabaikan hukum-hukum prosedur dan hukum-hukum komunal—seperti hukum potong tangan dan hukum rajam,⁴ padahal individu Muslim terus menjadikan Shari'a sebagai sumber spiritual, hubungan dengan Tuhan, dan sekaligus sebagai sarana mendidik dirinya—sesuatu yang akan kita diskusikan nanti pada bagian pengembangan diri.⁵ Untuk mengatakan bahwa mayoritas umat Islam modern tetap berkeinginan kembali ke Shari'a dalam suatu bentuk tertentu atau lainnya adalah untuk menegaskan bahwa siapapun dengan ilmu yang sederhana sekalipun tentang persoalan dunia akan mengakui hal itu. Mengapa mereka mengemukakan keinginan tersebut akan dijawab secara memadai pada Bab-Bab berikutnya, walaupun hal ini bukan merupakan tujuan pokok dari buku ini.

Namun demikian, karena hidup dalam konteks masa modern, maka keinginan tersebut lebih bersifat keinginan belaka. Umat Islam saat ini, termasuk para intelektualnya, telah mengadopsi begitu saja konsep negara-modern (*taken for granted*), dan menerima serta memandangnya sebagai realitas yang alami. Mereka seringkali meyakini bahwa negara-modern itu telah berjalan lama sepanjang sejarah umat Islam, bahkan mereka juga meyakini bahwa hal tersebut didukung oleh ajaran suci al-Qur'an.⁶ Mereka juga berargumen bahwa paham nasiolis (*nasionalism*), yang sebenarnya tidak dikenal dalam Islam bahkan jelas-jelas merupakan bagian penting dari konsep negara-modern, dikatakan justru diperkenalkan oleh Konstitusi Suci Islam dan juga sudah mulai dikonsepsi sejak lahirnya Konstitusi Madinah 14 abad

⁴ Sebagai ilustrasi adalah perbandingan antara hukuman zina pada masa modern dengan masa sebelum modern. Baca Monograp penting yang ditulis oleh Semerjian berjudul "*Off the Strigt Path.*"

⁵ Baca Bab VII, bagian kedua.

⁶ Jackson, *Islamic Law and the State*, 190.

lalu.⁷ Umat Islam masa awal juga dipandang telah mengembangkan konsep-konsep seperti kewarganegaraan, demokrasi, dan juga hak memilih dan dipilih.⁸ Berbeda dengan para ahli teori globalisasi dan juga para ilmuwan tentang negara-modern, yang mempersoalkan keberlanjutan konsep negara-modern tersebut, para pemikir Islam dan juga para sarjananya⁹ justru menerima begitu saja konsep negara-modern (*taken for granted*) dan, konsekuensinya, memandang negara-modern sebagai fenomena yang akan terus berlangsung (*timeless*).¹⁰ Hal demikian merupakan refleksi para ilmuwan Islam tentang realitas yang mereka hadapi saat ini sekaligus memandangnya sebagai mesin politik yang ampuh yang mampu menghadapi kehidupan masa kini [dan masa mendatang].

Atas dasar semua itu, umat Islam masa modern dihadapkan pada tantangan untuk mampu merekonsiliasi dua kenyataan: pertama, kenyataan ontologis negara-modern dan juga kehadirannya yang seolah-olah tidak dapat ditolak; kedua, kenyataan deontologi tentang keharusan untuk menghadirkan suatu bentuk pemerintahan Shari'a. Tantangan ini semakin diperparah oleh pengakuan bahwa konsep negara-modern di negeri-negeri Muslim belum berjalan maksimal dalam merehabilitasi bentuk-bentuk ajaran hakiki pemerintahan Shari'a, yang bisa diterima. Perdebatan bahkan pertarungan konstitusi kalangan ahli Islam di Mesir dan Pakistan, kegagalan Revolusi Islam Iran sebagai proyek legal dan politik Islam, dan sejumlah ketidak-puasan yang

⁷ Kurdi, *Islamic State*, 53; Mahmud, *al-Dawla al-Islamiyya*, 5; Id, *al-Nizam al-Siyasi*, 50-68; Qurashi, *al-Nizam al-Siyasi*, 143, 152. Untuk sejarah dan komposisi Konstitusi Medina, ditulis sekitar tahun A.D. 623, baca Serjeant, "Sunnah Jami'ah," 1-42; Arjomand, "Constitution of Medina." Perhatikan pula di situ penggunaan anakronik oleh Arjomand tentang istilah "state."

⁸ Kurdi, *Islamic State*, 57, 64, 69.

⁹ Untuk ekspresi umum tentang anakronisme dalam karya-karya sarjana modern, baca Mohammad Fadel, "Tragedy of Politik," yang mengimajinasikan bahwa konsep "Islamic State" pada masa pra-modern harus cocok dengan parameter konsep negara modern. Pemikiran apologetik seperti itu telah menyamakan ideologi politik dengan hayalan akademik, akibatnya menempatkan dogma dan hayalan sejarah ke level kajian ilmiah. Untuk penulis-penulis Islam modern, baca Euben dan Zaman, *Princeton Readings*.

¹⁰ Untuk pandangan yang demikian itu, baca Jackson, *Islamic Law and the State*, 190; untuk Iran, baca Hallaq, *Shari'a*, 486-493; Schirazi, *Constitution of Iran*, 230; Oliver Roy, *Failure of Political Islam*, xi, yang secara akurat menggambarkan kesamaan antara paham politik Islam dengan negara sebagai sebuah obsesi.

terjadi di banyak tempat, memperkuat proposisi dalam tulisan ini.¹¹ Walau demikian, ternyata negara-modern tetap menjadi pilihan favorit para ahli Islam dan juga para ulamanya.¹² Satu ungkiaan yang dipandang representatif dari kalangan organisasi Islam terkemuka menyatakan bahwa negara-bangsa-modern:

tidak kontradiksi dengan implementasi Shari'a Islam, sebab Islam merupakan otoritas tertinggi di negeri Islam bahkan memang demikian yang seharusnya terjadi. Dengan mekanisme, regulasi, hukum, dan sistem negara-modern--jika hal itu tidak bertentangan dengan dasar-dasar dan prinsip-prinsip ajaran Islam--tidak menafikan kemungkinan untuk dikembangkan...(sehingga) kita bisa mengambil manfaat dari konsep negara-modern tersebut dalam rangka mencapai progres dan kemajuan kita semua.¹³

Perlu dicatat bahwa istilah "dikembangkan" di situ harus dimaknai sebagai "adaptasi terhadap kebutuhan dan keperluan kita." Semua upaya yang dilakukan negara-bangsa untuk memasung agama atau memperlemah komitmen dalam implementasi otoritas tertinggi ajaran Islam pasti "ditolak oleh seriap Muslim." Karena itu negara-modern diharapkan mendukung nilai-nilai Islam, termasuk kepentingan publik, aturan hukum, kesempatan yang bebas dan sama untuk semua anggota masyarakat, dan sekaligus guna "semakin memperdalam pemahaman konsepsi kewarganegaraan.... Berdasarkan pemahaman kita tentang Islam, semua tugas-tugas itulah yang

¹¹ Dalam konteks ini (dan untuk definisi tentang “Ahli Islam/*Islamists*”), baca Hallaq, *Shari’ah*, 443-449; Lihat pula Zubaida, *Law and Power*, 158-219.

¹² Tentang Ulama dalam konteks hukum dan politik modern, baca Zaman, *Ulama in Contemporary Islam*; Hallaq, *Shari'ah*, 473-499.

¹³ “Al-Shari’ah wal-Dawla fi al-Mafhum al-Islami,” [http://www.ikhwan.net/wiki/index.php?title=\(1 Februari 2011, cetak miring dari saya\). Teks lengkapnya adalah sebagai berikut: “wal-dawla al-madaniyya ka-ta’bir ashri an al-dawla al-haditha bima yatala’am ma al-mutaghayyirat al-jadida la yata’aradh ma tathbiq al-shari’ah al-islamiyya, li-annal islam huwal marja’iyya al-ulya lil-awthan al-islamiyya *aw hakadha yajib an yakun al-hal*; fad-dawla al-haditha bima fiha min aliyyat wa nuzum wa-qawanin wal-ajhiza idha lam yakun fiha mayata’aradh ma thawabit al-islam al-qath’iyya fala yujad ma yamna’ min tathwiriha wal-istifadha minhu li-shalihi taqaddumina wa-tathawwurina.” Baca Fadlallah, *al-Haraka al-Islamiyya*, 315-316.](http://www.ikhwan.net/wiki/index.php?title=(1%20Februari%202011,%20cetak%20miring%20dari%20saya).%20Teks%20lengkapnya%20adalah%20sebagai%20berikut:%20%22wal-dawla%20al-madaniyya%20ka-ta%27bir%20ashri%20an%20al-dawla%20al-haditha%20bima%20yatala%27am%20ma%20al-mutaghayyirat%20al-jadida%20la%20yata%27aradh%20ma%20tathbiq%20al-shari%27ah%20al-islamiyya,%20li-annal%20islam%20huwal%20marja%27iyya%20al-ulya%20lil-awthan%20al-islamiyya%20aw%20hakadha%20yajib%20an%20yakun%20al-hal;%20fad-dawla%20al-haditha%20bima%20fiha%20min%20aliyyat%20wa%20nuzum%20wa-qawanin%20wal-ajhiza%20idha%20lam%20yakun%20fiha%20mayata%27aradh%20ma%20thawabit%20al-islam%20al-qath%27iyya%20fala%20yujad%20ma%20yamna%27%20min%20tathwiriha%20wal-istifadha%20minhu%20li-shalihi%20taqaddumina%20wa-tathawwurina.%22)

seharusnya dipenuhi oleh lonsep negara-modern. Sub-judul yang terdapat dalam dokumen [kutipan di atas] tersebut menyimpulkan: "Tidak ada kontradiksi antara Negara-Bangsa dan Shari'a Islam."¹⁴

Padahal sejatinya terdapat perbedaan antara Negara-Bangsa dan Shari'ah Islam. Argumen dalam buku ini, sebagaimana telah disajikan sebelumnya, bahwa konsepsi Negara-Islam-Modern secara inheren mengalami kontradiksi dalam istilah itu sendiri.¹⁵ Kita harus menyadari

¹⁴ Baca juga Banna, *Ma Ba'd al-Ikhwan al-Muslimin?*, yang di dalamnya, ia tidak sekedar berbicara tentang "Negara Medina" (186-187) tetapi juga menekankan, sebagaimana kalangan Muslim Brotherhood (yang ia kritik) bahwa Negara Islam merupakan satu keniscayaan. Kepada kalangan Muslim Brotherhood, ia mengatakan bahwa mereka telah "menerangkan secara tegas dan jelas bahwa sebuah agama yang mencakup semua aspek, ajaran Islam tidak mungkin direalisasikan kecuali melalui sarana Negara Islam yang menerapkan pajak dan zakat pada si kaya dan memberikannya kepada si miskin.... Karena, suatu negara akan menjadi Islami jika menerapkan aturan-aturan dasar dalam Islam." (64-65). Lihat juga sejumlah deklarasi kelompok baru partai kaum Salafi di Mesir, al-Nur. Pada satu sisi, partai tersebut menekankan implementasi Shari'a (tanpa diskusi tentang apa yang dimaksud dengan terminologi tersebut dan bagaimana pula mengimplementasikannya); tapi pada sisi yang lain, mendeklarasikan bahwa tujuan akhir adalah untuk membangun "Negara-Bangsa yang demokratik berdasarkan ajaran Islam." Baca "'Al-Nur' Awwal Hizb."

¹⁵ Seperti akan kita lihat pada bagian-bagian berikutnya dalam buku ini, argumen kita akan mengarah ke berbagai arah, sebab hal itu bergantung pada dan karenanya ditentukan oleh fenomena dan struktur-struktur dari proyek modern secara keseluruhan. Bagi mereka yang skeptis perlu dicatat bahwa saya tidak mengadvokasi suatu pandangan apapun kecuali menegaskan kembali bahwa hukum Islam dan pemerintahan Islam tidak mendapat tempat di dunia kita saat ini atau dan juga dunia anak keturunan kita nantinya. Hanya pandangan dogmatik, sempit, dan picik yang memungkinkan lahirnya interpretasi demikian itu (baca, misalnya, Mohammad Faddel, "Tragedy of Politics"). Karena itu, perlu ditegaskan sekali lagi bahwa argumen buku ini didasarkan pada satu premis bahwa suatu reformulasi kreatif tentang Shari'a dan pemerintahan Islam merupakan salah satu cara dan jalan paling relevan dan konstruktif untuk menata kembali proyek modern kali ini, sesuatu yang amat memerlukan penataan ulang konstitusi moral (baca alinea-alinea kesimpulan pada bab IX). Rekonstruksi ini dan juga ketentuan politik dan hukumnya tidak mungkin bagi umat Islam tanpa diagnose yang tepat menyangkut problem "negara Islam," dan hal ini juga menjelaskan mengapa usulan yang amat penting bagi rekonstruksi masa depan seperti itu harus

bahwa umat Islam saat ini hampir mencapai seperlima dari keseluruhan populasi dunia dan pada waktu yang sama mereka berada dalam dunia modernitas sekaligus terlibat dalam proyek-proyek modern. Seperti bagian penduduk lainnya, mereka juga menjadi bagian dari proyek-proyek modern tersebut. Buku ini berargumen bahwa kontradiksi internal dalam terminologi tersebut muncul disebabkan oleh lahirnya konsep Negara-Islam-Modern yang berakar pada realitas moral modernitas itu sendiri. Politik dan ekonomi, betapapun menjadi bagian integral dari kontradiksi-kontradiksi tersebut, tetap berakar pada moral modernitas itu sendiri. Dengan demikian, dalam rangka memecahkan persoalan kontradiksi-kontradiksi tersebut sebagai suatu isu-isu moral berarti pula harus menyelesaikan persoalan-persoalan dalam dunia politik dan ekonomi. Dalam bahasa yang lebih jelas, kontradiksi-kontradiksi internal dalam konsepsi suatu Negara-Muslim-Modern—yang banyak disebabkan oleh akibat-akibat rasional sekaligus kekuatan sejarah negara-modern—menggambarkan bukan hanya keseluruhan spektrum penjelasan yang telah digambarkan sebelumnya sebagai “krisis Islam modern” tetapi juga menunjukkan dimensi-dimensi moral dari proyek modern dalam dunia kita saat ini sejak awal hingga akhir. Karena itu, buku ini merupakan satu karya tentang pemikiran moral sekaligus mengandung pembahasan menyangkut politik hukum.

Untuk mengelaborasi argumen yang terdapat dalam karya ini, pertama yang harus dilakukan adalah mendeskripsikan secara jelas tentang apa yang akan kita sebut “paradigma pemerintahan Islam” dan juga “paradigma negara-modern,” yang keduanya menjadi bahasan pokok pada Bab III dan IV. Namun demikian, Bab III juga membahas konsepsi “paradigma” seperti yang digunakan dalam buku ini, yang merupakan suatu konsepsi yang menjadi bagian sentral dari keseluruhan argumen dalam buku ini. Karena argumen yang disajikan dalam buku ini banyak memanfaatkan asumsi para kaum modernis tentang hukum, politik, moralitas, dan juga makna tentang kehidupan yang baik, maka kita juga harus menyentuh ideologi yang mendominasi pemikiran kita tentang modernitas dan juga capaian-capaian proyek modern. Atas dasar ini, maka kita juga perlu mengkritisi asumsi-asumsi konseptual baik yang bersifat laten atau tidak dibalik diskursus modern terutama retorika dan substansi diskursus teori modern tentang

menunggu pemahaman yang benar menyangkut kontradiksi-kontradiksi inheren yang amat variatif dari setiap konsep “negara Islam.”

progres. Pada sisi lain, disamping mengakui adanya perubahan-perubahan sinkronik dan variasi-variasi diakronik dalam perjalanan negara-modern, Bab IV juga mengidentifikasi apa yang akan kita sebut sifat-sifat negara (*form-properties*) yang, dalam kajian kita, merepresentasikan kualitas esensial dari suatu negara.

Sifat-sifat negara yang secara konstitusi dengan segala yang terkait itu bersifat independen, ia akan kita pisahkan untuk kepentingan analisa. Ide dasar tentang kebebasan berkehendak dan aturan-aturan hukum akan dibahas pada Bab IV terutama menyangkut doktrin dan praktek tentang pemisahan kekuasaan, satu analisa dengan dua tujuan sekaligus. Pertama, hal tersebut memungkinkan kita untuk menyajikan kerangka dasar sekligus struktur-struktur menyangkut negara-modern dan juga pemerintahan Islam, sebab hal ini merupakan konteks yang amat luas yang di dalamnya beropersi hal-hal penting seperti hukum, sistem hukum, pemerintahan, dan politik. Dengan kata lain, pembahasan dimaksud akan memberikan gambaeen jelas tentang latar-belakang konstitusi sekaligus batasan-batasan antara kedua sistem tersebut [negara modern dan pemerintahan Islam]. Pada sisi lain, yang sekaligus menjadi tujuan kedua, akan digambarkan perbedaan-perbedaan konstitusional antara kedua sistem dari kedua model pemerintahan tersebut, perbedaan yang memungkinkan kita untuk mengeksplorasi lebih jauh terutama tentang makna hukum dan kaitannya dengan moralitas, satu pembahasan yang menjadi bagian penting dari Bab VI. Kajian filosofis ini akan mampu mengungkapkan perbedaan-perbedaan kualitatif antara konsepsi hukum negara-modern dan pemerintahan Islam. Pada bagian kedua dari Bab VI tersebut akan dibahas tentang politik. Di sini perbedaan moral-legal yang dijelaskan pada bagian pertama Bab VI akan diperkuat dengan pembahasan pada bagian kedua Bab tersebut yang pada dasarnya akan menggambarkan lebih jauh tentang tidak kompatibelnya antara negara-modern dengan pemerintahan Islam.

Bab VII lebih fokus dari Bab VI, bergerak dari level makro menuju level mikro, yakni dari sistem berpikir dan juga politik menuju realitas obyektif dan juga subyek-subyek yang terdapat di dalamnya. Bab VII berargumen bahwa negara-bangsa-modern dan pemerintahan Islam cenderung melahirkan (dari sifat alami sekaligus semua pengembangan yang mengikutinya yang dimiliki keduanya) dua hal perbedaan tentang formasi subyektifitas. Sekali lagi, subyek-subyek yang dilahirkan oleh landasan paradigmatik tersebut menggambarkan adanya perbedaan dan variasi besar

antara yang satu dengan yang lainnya, yang kemudian mewujud dalam dua tipe yang berbeda tentang moral, politik, epistemik, dan juga konsepsi-konsepsi psikologis tentang dunia. Perbedaan-perbedaan fundamental antara subyek-subyek dari negara-bangsa-modern dan pemerintahan Islam ini jelas menggambarkan manifestasi-manifestasi mikrokosmik dari perbedaan-perbedaan makrokosmik berupa material, struktural, konstitusional, dan (yang teramat penting) konseptual dan filosofis.

Pada Bab VIII kita berpendapat, berdasarkan argumen yang telah ada, di tengah-tengah segala kontroversi dan juga disamping fakta dan peristiwa yang tidak menentu itulah apa yang disebut dengan pemerintahan Islam muncul kepermukaan. Atas dasar semua ini kita kemudian berargumen bahwa bentuk-bentuk modern seperti apapun yang lahir dari rahim globalisasi dan posisi negara yang muncul dalam situasi yang tidak menentu itu sudah cukup menjadi bukti bahwa bentuk apapun dari apa yang disebut pemerintahan Islam tidaklah mungkin; dan jika mungkin hal itu tidak akan mampu bertahan lama. Namun demikian, implikasi dari tesis ini dan juga argumen-argumen yang telah dikemukakan pada Bab-Bab sebelumnya adalah jelas: berdasarkan segala pertimbangan yang ada, pemerintahan Islam tidak akan mampu bertahan terus, dan hal ini disebabkan oleh situasi dan kondisi yang melatari dunia modern.

Berdasarkan konsep paradigma dan juga segala isu sentral yang melatari, kita melanjutkan pada Bab terakhir kajian tentang dilema-dilema moral modern, terutama menyangkut fondasi-fondasi konseptual struktural yang menjadi akar semua problem moral modernitas yang dihadapi baik di Timur maupun di Barat. Kita menekankan bahwa jika ketidak-mungkinan tentang pemerintahan Islam pada dunia modern merupakan hasil dan akibat langsung dari kurang kondusipnya lingkungan moral yang dapat memenuhi standar-standar dan juga harapan-harapan minimal tentang pemerintahan, maka penting bagi kita untuk menghubungkan ketidak-mungkinan berdasar moral ini dengan konteks problem yang jauh lebih besar bahwa problem moral modernitas telah menjadi penyebab semua itu. Karena itu, kita berargumen bahwa ketidak-mungkinan ini merupakan manifestasi lain—sekaligus menjadi pasangan—sejumlah problem lainnya, tidak terkecuali terus-menerusnya keruntuhan unit-unit sosial organik, bangkitnya bentuk-bentuk ekonomi yang opresif, dan lebih penting dari semua itu, melawan kehidupan dan lingkungan yang bersifat alami. Dalam buku ini, semua itu dipandang sebagai moral filosofis dan isu-isu epistemik sekaligus bersifat

material dan fisik. Sesungguhnya, memperhatikan secara cermat kritik-kritik moral internal dalam post-modernitas Barat, kita mendapatkan kesamaan-kesamaan, bahkan dalam bentuk kasat mata, antara semua kenyataan itu dengan makna-makna laten yang dikemukakan kalangan Muslim modern yang mempromosikan pemerintahan Islam.

Buku ini ditulis dengan harapan semoga bahasa dan argumen yang diajukan bisa dipahami secara mudah oleh para pembaca seluas mungkin, tidak terbatas pada kalangan ahli hukum, politik, dan filsafat. Sebagian besar materi bahasan tentang Islam telah disederhanakan dan tidak terlalu terjebak pada persoalan teknis, tentu dengan menghindari simplifikasi. Guna menghindari simplifikasi ini, saya merasa perlu untuk berasumsi, di hampir keseluruhan pembahasan dalam buku ini, bahwa sejumlah pengetahuan dasar memang diperlukan, tanpa semua ini maka akan sulit memahami dan sekaligus mengembangkan argumen yang ada lebih jauh. Karena pengetahuan tersebut diperlukan untuk pemahaman dan pengembangan argumen yang ada, maka saya telah menempuh satu cara yakni dengan menyajikan sejumlah informasi penting tentang pengetahuan yang diperlukan di tempat-tempat yang dipandang penting dan relevan dan juga telah menunjukkan kepada para pembaca pada diskusi-diskusi penting di dalamnya, sebagai informasi pengetahuan sesuai dengan topik yang dibahas. Barangkali tidak perlu saya tegaskan, bahwa referensi-referensi secara silang yang disajikan dalam buku ini tidak dipahami sebagai kewajiban dalam suatu karya akademik semata, tetapi lebih dari itu harus dipandang sebagai alat penting guna melengkapi pengetahuan yang relevan yang dibutuhkan sesuai dengan topik yang dibahas. Namun demikian, sebagai alternatif lain dari cara yang telah saya kemukakan disini adalah membaca sejumlah karya yang telah saya terbitkan sebelumnya, terutama *Shari'ah: History, Theory, and Practice* atau, walaupun tidak terpenting karya itu, adalah *Introduction to Islamic Law*.

Terakhir, ada satu catatan penting yang perlu diperhatikan. Disamping narasi sejarah yang panjang dan detil yang disajikan dalam Bab-Bab yang tersedia, buku ini tidak sekedar sebagai sejarah hukum Islam. Walaupun kandungan buku ini secara substantif tidak berbeda dengan apa yang telah saya lakukan di *Shari'ah, Introduction*, dan juga karya-karya lainnya, karya yang sekarang ini betul-betul menyajikan bentuk narasi yang berbeda bahkan spesifik, yakni disamping buku ini mengakui akan keanekaragaman dan ketidak-stabilan, sekaligus pelanggaran-pelanggaran dalam sejarah panjang Shari'a, buku ini menekankan konsep paradigma guna

mengangkat kembali, dari sudut struktur paradigmatik, dimensi moral yang, jika tidak, maka realitas negatif itu akan terus menyebarkan kehidupan yang tidak stabil dan kompleks itu.¹⁶

¹⁶ Lihat juga Bab III catatan kaki nomor 22.

Bab III

ASUMSI DASAR (*Premis*)

Kasus yang paradigmatik cenderung menjadi sesuatu yang selalu dilupakan dan, pada waktu yang sama, menunjukkan bahwa paradigma menjadi bagian tidak terpisahkan dari suatu kelompok; karena itu, tidak mungkin terjadi pemisahan antara kasus-kasus yang ada dengan keyakinan yang menjadi paradigma kelompok.... Kelompok paradigmatik tidak pernah merasa didekte oleh paradigma yang diyakini, tetapi paradigma telah menjadi bagian terdalam bagi kelompok itu sendiri (Giorgio Agamgamben, *The Signinature of Things*)

Humanisme bukanlah ilmu tetapi agama.... Para ahli humanis cenderung berpikir bahwa dirinya memiliki pandangan rasional tentang dunia; tetapi hakekat keyakinannya itu justru berangkat dari khayalan belaka, yakni berangkat dari kebenaran tentang sifat kebinatangan manusia ketimbang kebenaran agama-agama dunia itu sendiri (John Gray, *Straw Dog*).

Di tengah-tengah masyarakat narcisisme¹...runtuhnya budaya masa lalu merefleksikan bukan hanya kemiskinan

¹ Pada dasarnya, *narcissisme* dimaknai sebagai egoisme, kebanggaan diri yang berlebihan, kesombongan, dan pemujaan terhadap seks dan keindahan serta kemolekan badan, lihat *Longman Dictionary of Contemporary English* (Great Britain: The Pitman Press, 1983), di bawah kata "*narcissism*." Dalam keseluruhan pembahasan dalam buku ini, *narcissisme* adalah kebanggaan diri, dan segala sesuatunya berasal dari, berlandaskan pada, dan kembali serta berakhir pada diri. Sedangkan yang dimaksud diri di sini adalah orang-orang

ideologi-ideologi sebelumnya, yang telah terlepas dari realitas dan ketidak-inginan untuk menguasai hal tersebut, tetapi juga kemiskinan dari hakekat kehidupan narcisis itu sendiri. Suatu masyarakat yang telah menjadikan “nostalgia” sebagai komoditi pasar dalam pertukaran budaya menolak anggapan bahwa hidup masa lalu justru lebih baik dari kehidupan masa kini.... Keacuhan kita terhadap masa lalu –yang secara mudah membentuk ketidak-sukaan bahkan penolakan—menunjukkan bukti paling nyata dari kebangkrutan budaya tersebut. Sikap-sikap yang terdapat pada masa lalu yang nampak sangat menyenangkan dan berorientasi kedepan, merupakan disorientasi paham narcisis tentang kejiwaan (Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*).

Proposisi bahwa Negara-Islam-Modern merupakan sesuatu yang tidak mungkin bahkan merupakan sesuatu yang mengalami kontradiksi terminologi dalam dirinya mengandung dua pertanyaan tersembunyi yang perlu diungkap pada bagian awal. Pertama, jika negara itu merupakan sesuatu yang mungkin dilahirkan, maka kita bertanya, bagaimana umat Islam, yang pada masa lalu telah menjadi kiblat peradaban dan sekaligus membangun banyak kerajaan atau kekaysaran, mengatur dirinya sendiri? Bentuk pemerintahan seperti apa yang mereka praktekkan? Dan kedua, dengan tidak mungkinnya adanya pemahaman konsep negara dalam Islam, tipologi aturan politik seperti apa yang umat Islam saat ini adopsi (atau cenderung diadopsi) untuk masa depan mereka? Bagian terakhir dari pertanyaan kedua, dengan prediksi di dalamnya, tidak menjadi bagian integral dari argumen kita di sini dan menjadi kajian dan penelitian tersendiri untuk karya lainnya dan juga pengarang lainnya. Namun demikian, pertanyaan tersebut juga merujuk ke masa kini, merepresentasikan kulminasi perjalanan sejarah selama dua abad yang melibatkan aturan kolonial dan juga reaksi serta keberlangsungan pos-kolonial.

Di tempat lain, saya telah mengusulkan bahwa para kaum elite nasionalis pos-kolonial mempertahankan struktur-struktur kekuasaan yang mereka warisi dari pengalaman kolonial dan, sesuai dengan kelaziman dan setelah menikmati apa yang disebut dengan kemerdekaan bagi negeri-negeri Muslim, mereka melanjutkan secara agresif kebijakan-kebijakan kolonial yang

atau masyarakat Eropa-Amerika yang diterjemahkan melalui apa yang disebut dengan negara (*state*) (Penerjemah),

sebenarnya mereka lawan selama periode kolonial.² Mereka mewarisi dari Eropa konsep negara-bangsa (*nation-state*) yang telah siap diimplementasikan (termasuk struktur-struktur kekuasaan yang telah ada), tanpa penyiapan secara baik formasi-formasi sosial sesuai tuntutan yang ada. Konsep paradigmatik tentang kewarganegaraan, yang tanpa dengannya tidak akan ada negara, dilakukan dengan amat lamban,³ dan kekosongan politik yang ditinggalkan setelah runtuhnya struktur-struktur tradisional tidak segera dibenahi. Karena itu konsep negara-bangsa tidak berjalan mulus di dunia Muslim sebagaimana terbukti dalam kebangkitan Republik Islam Iran, dimana pranata negara mensubordinasi sekaligus tidak menfungsikan aturan-aturan Shari'a tentang pemerintahan, yang akhirnya membawa kepada kegagalan pemerintahan Islam dan juga Negara-modern sebagai proyek-proyek politik. Negara-negara Muslim lainnya juga tidak lebih baik dari Iran, sebab organisasi politik yang mereka adopsi dari—dan juga setelah—kolonialisme tetap tidak berubah yakni bersifat otoritarian dan opresif dan juga integrasi ajaran Shari'a sebagai fondasi pemerintahan hanya omong kosong (*lip service*) belaka. Dengan kata lain, secara jelas kegagalan telah nampak hampir pada semua level.

Kita terpanggil untuk menegaskan akan kegagalan politik dan hukum yang luar biasa di dunia Muslim yang sekaligus tidak ada pelajaran yang bisa diambil dari konsep negara-bangsa terutama tentang bagaimana umat Islam mengatur dirinya sendiri secara baik dan pantas. Negara-negara mereka telah gagal meghadapi tantangan yang serius, sementara "Shari'a" yang seringkali mereka kumandangkan sebagai sumber hukum konstitusional telah terbukti, seperti saya ungkapkan di tempat lain, secara institusional mati dan secara politik telah dimanipulasi bahkan dilanggar.⁴ Untuk merestorasi Shari'a secara sungguh-sungguh tidak mungkin bagi kita untuk menjadikan praktek-praktek politik dan hukum saat ini sebagai pelajaran yang berharga apalagi menjadikannya sebagai sebuah model atau sesuatu yang penting untuk dimanfaatkan. Negara-modern di dunia Muslim hampir-hampir tidak mungkin

² Hallaq, *Shari'a*, 443-499; Untuk analisis mendalam dalam hal ini, baca Massad, *Colonial Effects*.

³ Catatan penting dalam hal ini adalah, tidak adanya pembahasan tentang kewarganegaraan dalam wacana Islam modern seperti yang terdapat dalam Balibar, "Subjection and Subjectivication."

⁴ Hallaq, "Can the Shari'a be Retores?" Namun perlu juga dicatat bahwa ada sejumlah perubahan pandangan saya sejak lahirnya artikel ini.

memberi inspirasi baik, dan apa yang disebut Shari'a saat ini telah hancur berantakan.⁵ Karena itu, adalah lebih bijak bagi kita untuk melupakan bahkan meninggalkan pengalaman Islam modern tentang Shari'a dan lebih fokus pada apa makna Shari'a bagi umat Islam dalam perjalanan sejarahnya selama dua belas abad sebelum masa penjajahan yang pada waktu itu telah menjadi fenomena paradigmatis. Praktek-Praktek Shar'a pada negara-modern di dunia Islam amat tidak relevan untuk dijadikan argumen dalam buku ini dan juga *tidak dapat—dan harus tidak dapat—*dijadikan ukuran untuk memahami, mengevaluasi, atau menentukan paradigma Shari'a pada masa pra-modern.⁶

Karena itu kita menyentuh pertanyaan pertama yang telah dikemukakan sebelumnya, yakni: Bagaimana umat Islam mengatur dirinya sendiri selama dua belas abad sebelum masa sejarah penjajahan? Jika argumen dalam buku ini menyatakan bahwa Negara-Islam-Modern merupakan sesuatu yang tidak mungkin, dan sebagai konsekuensinya bentuk pemerintahan apapun yang kita lihat saat ini tidak pernah ada pada masa pra-modern sejarah Islam, maka secara *a fortiori* kita menolak kemungkinan penerimaan konsep negara-bangsa-modern. Penolakan demikian didasarkan pada fakta yang jelas—yang implikasinya akan kita diskusikan pada Bab berikutnya—bahwa genealogi negara-modern secara eksklusif berasal dari Eropa. Karena secara geografis, sistemik, dan epistemik genealogi negara-modern berasal dari Eropa, maka secara jelas dan pasti tidak mungkin diterima sebagai sesuatu yang Islami. Namun penolakan itu juga dipengaruhi oleh pertimbangan non-historis, terutama bahwa terdapat perbedaan kualitatif bahkan antara prototipe “negara-negara” pra-modern dengan bentuk-bentuk pemerintahan Islam pada masa pra-modern. Untuk melihat bentuk-bentuk pemerintahan Islam ini, sebagaimana telah diungkap sejumlah ahli politik,⁷ sebagai suatu bentuk pemeritahan yang juga berasal dari konstelasi kelompok yang tidak berbeda dengan “negara-negara” modern bukan hanya membuat kita terjebak pada prediksi tidak ilmiah tetapi juga

⁵ Untuk latar belakang dan bacaan-bacaan lebih jauh tentang hal itu, lihat Hallaq, *Shari'a*, bagian 3.

⁶ Pendekatan seperti itulah yang justru diajukan oleh K. Vikor (“Shari'a and the Nation State,” terutama halaman 231-250), sedangkan karya saya secara tegas menolak model pendekatan demikian itu.

⁷ Hall dan Ikenberrrt, *State*, 23-34; lihat juga komentar kritis oleh Gill, *Nature and Development*, 184-191.

tidak menyadari akan dorongan dan kekuatan paradigma yang melahirkan bentuk sekaligus isi dari apa yang kita sebut “pemerintahan Islam.”

Perjuangan politik, hukum, dan budaya yang dilakukan umat Islam saat ini berakar pada ketidak paduan antara aspirasi moral dan budaya mereka, pada satu sisi, dengan realitas moral dunia modern, pada sisi yang lain, yakni realitas yang harus mereka jalani tetapi tidak lahir dari dan berakar pada dirinya. Pada titik ini, segala argumen dalam buku ini berusaha menjelaskan klaim demikian itu. Barat (yang saya maksud di sini terutama Eropa-Amerika) hidup dengan lebih baik karena mereka berada dalam suatu proses sejarah yang berasal dari dan merupakan bagian dari dirinya sendiri. Yakni suatu kehidupan yang amat ditentukan oleh istilah-istilah yang dilahirkan oleh konsep “pencerahan” (*Enlightenment*), yang melahirkan revolusi-revolusi industri dan teknologi, sains modern, nasionalisme, kapitalisme, dan tradisi konstitusi Perancis-Amerika, yang semua itu, dan juga lebih dari itu secara organik dan internal melahirkan produk-produk seperti kita saksikan saat ini. Bagian dunia lain hanya sekedar mengekor atau, jika tidak demikian, merasa terpaksa untuk melakukan dan mengikuti hal yang sama. Dengan demikian, maka tidak ada sejarah lain dan hanya sejarah Eropa-Amerika, bahkan juga bukan sejarah Eropa pra-*enlightenment* yang menjadi akar dari budaya dan tradisi yang kita saksikan saat ini.⁸ Memang harus diakui bahwa terdapat sejumlah segmen kecil yang berasal dari sejarah sebelumnya yang diambil dan diselamatkan—seperti “demokrasi” ala Yunani, Aristoteles, Magma Carta, dan juga lainnya—tapi semua ini hanya bersifat pinggiran, atau sekedar bersifat instrumental, terkait dengan keberadaan sejarah modern dan juga kemajuan “peradaban Barat.” Sedangkan Afrika dan Asia, dalam banyak hal, secara terus-menerus berjuang guna merestorasi ketertinggalannya dengan mencermati kembali pengalaman-pengalaman sejarah dan tradisi mereka yang telah sekian lama membentuk siapa mereka dan juga apa mereka, tetapi pada waktu yang sama juga membiarkan dirinya terjebak pada peperangan yang mengerikan, kemiskinan, penyakit dan kehancuran kekayaan lingkungan mereka. Modernitas, yang wacana hegemoniknya ditentukan oleh institusi-institusi dan para intelektual Barat modern yang amat kuat, tidak menawarkan dan berbagi pandangan serta pengalaman secara adil terhadap sepertiga populasi dunia, yang mereka telah kehilangan

⁸ Dawson, *Making of Europe*, 19.

sejarahnyanya yang kemudian berakibat juga pada lenyapnya cara-cara kehidupan organik menyangkut eksistensi mereka.⁹

Bukan sekedar itu. Bahkan jika kita menerima, atas dasar argumen yang diajukan, klaim kaum modernis bahwa kemiskinan, penyakit, dan kelangkaan bahan makanan telah terjadi sejak jaman kuno, argumen-argumen demikian akan menghadapi dua, mungkin tiga, klaim yang menolaknya. Contoh pertama dan yang paling ringan dari tiga tersebut adalah, jika kemiskinan, penyakit, dan kekuarangan bahan makanan pada jaman kuno itu lebih banyak disebabkan oleh sebab-sebab alam sehingga tidak bisa dengan mudah diatasi, keadaan saat ini justru kebanyakan disebabkan oleh olah tangan manusia itu sendiri.¹⁰ Kapitalisme, industrialisme, dan porak-porandanya lingkungan bukanlah kerja alam; mereka semua merupakan akibat dari apa yang disebut dengan kemajuan (*progress*). Kedua, klaim penolakan paling nampak adalah fragmentasi modern—dalam sistem kapitalisme negara—tentang organik dan struktur-struktur sosial dan keluarga.¹¹ Tidak bisa dipungkiri bahwa runtuhnya komunitas dan keluarga tradisional telah melahirkan kehancuran, fragmentasi, dan pribadi yang narcissistik, yang semua ini telah menjadi subyek pembahasan para pemikir modern, ahli sosiologi, psikoanalisis, dan filosof.¹² Kehancuran ini merupakan akibat dan bagian integral proyek modern dan sekaligus menjadi makna fundamental dari modern itu sendiri.¹³ Ketiga, dan yang terpenting, adalah kenyataan yang tidak bisa ditolak oleh siapapun bahwa akibat-akibat mengerikan dari proyek modern menyangkut alam sekitar tempat kita tinggal, merupakan situasi yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya, yang secara hakiki bisa disebut sebagai “Karakteristik Utama Manusia.” Barangkali tidak ada yang lebih membahayakan bagi umat manusia selain Proyek Modern yang menghancurkan itu. Ini merupakan bencana yang harus diperhitungkan oleh kita semua, bukan sebagai makhluk *homo economicus* yang ditentukan secara akademik, bukan pula sekedar konsumen yang tidak bertanggung jawab, tapi

⁹ Kritik yang sama dengan perspektif yang berbeda, dapat dibaca dalam Gray, *Enlightenment's Wake*. Lihat pula Amin, *Liberal Virus*, 32 dan setelahnya.

¹⁰ Lihat, misalnya, Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*.

¹¹ Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 144-208.

¹² Tentang hal itu, secara singkat, bisa dibaca dalam Bab VII bagian 1. Baca pula Lasch, *Minimal Self*, Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 7-9, 171-174; Touraine, *Critique of Modernity*.

¹³ Bourdieu, *Practical Reason*, 71. Lihat juga Bab VII catatan nomor 18.

lebih sebagai makhluk yang bertanggung jawab secara moral.¹⁴ Implikasi-implikasi moral dan juga lainnya dari proyek ini bersifat epistemologis, karena semua itu menyentuh para filosof, sosiolog, saintis, teknolog, politikus, dan segala sesuatu yang kita lakukan. Dalam rangka menekankan bahwa Proyek yang Merusak ini harus dievaluasi dan dihentikan berdasarkan moral dan etika bisa dilakukan hanya dengan cara memotong dan menyetopnya, dalam makna epistemologis yang mendalam, melalui sarana politik, ekonomi, hukum, dan juga aspek-aspek lainnya.

Tidak satupun dari semua argumen penolakan yang substantif itu bisa dipisahkan dari konstitusi kita menyangkut subyek-subyek moral, dan semua dari tiga argumen penolakan itu pada akhirnya harus berdasar pada tanggung jawab moral. Karena itu, seperti yang akan kita lihat pada Bab terakhir, tanggung jawab moral dan etis manusia tidak bisa, bahkan oleh standar *Enlightenment* sekalipun, lebih-lebih oleh pandangan Islam yang berdasar proyek tersebut, dihentikan. Dalam konteks ketidakadilan sosial, fragmentasi sosial, dan Proyek yang Merusak, kaum modernis tidak memiliki pilihan banyak kecuali menerima kenyataan bahwa manusia yang bermoral dan beretika harus dipertahankan, suatu keyakinan sebagaimana seringkali dikumandangkan oleh *Enlightenment* dan telah ditekankan sepanjang sejarah Islam, maka manusia yang beretika dan bermoral itu tidak bisa mendorong lahirnya tiga konsekuensi yang terjadi pada dunia masa pra-modern. Saya katakan “tidak bisa,” sebab makna yang sebenarnya dari moralitas bukan sekedar memperhatikan atau menyangkut perlakuan terhadap seseorang—yang mungkin tidak kita kenal dan kita juga tidak akan berjumpa lagi dengannya—sebagaimana kita memperlakukan kita sendiri; tetapi lebih dari itu, kita tidak mampu menghindar dari suatu perbuatan, bukan karena secara instrinsik kita tidak dapat tapi karena kita tidak bisa hidup dengan—atau kita tidak mampu menghadapi—segala konsekuensinya. Pemahaman demikian, yang seringkali justru dilupakan, telah menggambarkan secara singkat problem yang dihadapi proyek modern dan merupakan sesuatu yang terus berlangsung menjadi paradigma dunia pra-modern, termasuk Islam. Seperti akan semakin jelas nantinya,¹⁵ penempatan nilai-nilai moral pada posisi yang rendah dan sekaligus pemisahannya dari sains, ekonomi, hukum, dan juga

¹⁴ Baca, dalam konteks ini, Bookchin dan Foreman, *Defending the Earth*; Gorke, *Death of Our Planet's Species*; Naess, *Selected Works*, 13-55.

¹⁵ Terutama di Bab VII, tapi juga bagian-bagian berikutnya.

lainnya telah menjadi inti dan esensi proyek modern, yang kemudian membuat kita memperhatikan atau melalaikan kemiskinan, disintegrasi sosial, dan juga hancur binasanya bumi (yang sebenarnya berpotensi memakmurkan manusia), dalam arti eksploitasi materi dan juga nilai-nilai mulia. Kita tegaskan kembali, walaupun sebenarnya sudah amat jelas: bahwa dalam proyek modern, negara telah menjadi pemain yang amat menentukan.¹⁶

Jika semua pemikiran di atas, atau pemikiran lain yang sejalan, bisa diterima, maka kita memiliki alasan kuat untuk melacak sumber-sumber moral dari tradisi-tradisi lain, sumber yang mampu mendukung kita dalam konteks nilai-nilai sosial, ekonomi, politik, dan juga nilai-nilai hukum. Pencarian sumber-sumber moral yang akan ditawarkan di sini bukanlah sesuatu yang baru tetapi sesuatu yang telah sejak lama menjadi perhatian sungguh-sungguh para pemikir seperti Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, dan Charles Larmore, untuk sekedar meyebut tiga diantara mereka. Namun demikian, walaupun tiga pemikir ini hidup dan terbentuk dalam lingkungan tradisi Eropa,¹⁷ yang dalam pergulatan pemikirannya bergelut dengan pemikiran Plato, Aristoteles, Aquinas, dan orang-orang lain yang semacamnya (ada juga yang berpandangan seolah-oleh Neo-Platonisme dan Aristolionisme tidak dikenal oleh umat Islam pra-modern dan seolah-olah Aquinas bukan merupakan “murid” terbaik Ibn Rusyd dan filosof Muslim lainnya), namun di sini kita akan lebih fokus pada sumber-sumber moral Muslim,¹⁸ berdasarkan kenyataan bahwa umat Islam memiliki tradisi mereka sendiri—yang luas, kaya, dan sekaligus telah berabad-abad berakar dalam kehidupan mereka. Pengaruh terdalam yang terus berlangsung dari tradisi ini terhadap umat Islam modern telah membantu MacIntyre dalam mengkritisi konsep *Enlightenment* tentang rasionalitas otonom, yang memandang nilai-nilai etika berasal dari akal nominal. Kajian rasional dan juga nilai-nilai etika menyatu, sebagaimana diungkap MacIntyre, “ke dalam satu tradisi, satu konsepsi yang

¹⁶ Mann, “Has Globalization Ended...?” 489-490.

¹⁷ Disebut demikian karena Plato dan Aristoteles tidak lagi dipandang sebagai Eropa tetapi “Islam,” pandangan yang diakui oleh semua sarjana Islam dan juga dalam tradisi filsafat dan teologinya.

¹⁸ Banyak dari sumber-sumber tersebut telah berasimilasi dengan paham Aristotalianisme dan neo-Platonisme yang telah lama dikembangkan dalam tradisi Islam.

dengannya standar-standar justifikasi rasional semua lahir dan menjadi bagian dari *a history* yang dengannya mereka gunakan.¹⁹

Atas dasar semua itu, ketika semuanya telah dikatakan dan juga dilakukan, kesamaan tema antara proyek kita dalam buku ini dan proyek Taylor, Larmore, dan terutama MacIntyre akan terbukti dengan jelas.²⁰ Semua itu akan mampu membuktikan secara jelas, terutama jika hal itu menyangkut sumber-sumber moral yang akan kita gali dari tradisi Islam pra-modern. Semua itu tidak hanya merefleksikan kesamaan dalam kajian teoretis dan filosofis—tetapi sekaligus, bahkan yang jauh lebih penting--paradigma menyangkut cara-cara kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain, sementara tradisi-tradisi yang dikaji oleh para filosof tersebut terdiri dari konsep-konsep teoretis sekaligus filosofis (dan sebagian boleh jadi mengatakan suatu fenomena kehidupan yang “tidak pernah dialami manusia”),²¹ tradisi Islam yang dengannya bisa dilakukan kajian ulang sehingga nampak sebagai suatu sosok yang jelas, merupakan tradisi yang mengkombinasi teoretis-filosofis dengan fenomena sosiologis, antropologis, legal, politik dan ekonomi yang telah eksis dalam sejarah Islam sebagai paradigma pada level keyakinan sekaligus dalam kehidupan nyata.²²

¹⁹ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 7. Penekanan adalah dari saya.

²⁰ Namun harus pula dicatat, dan juga diakui di sini, bahwa pemikiran liberal Larmore banyak (jika tidak sebagian besar) berbeda dengan isu-isu yang dikemukakan Taylor dan MacIntyre.

²¹ Gray, *Enlightenment Wake*, 7. Gray menulis, dengan merujuk pada pemikiran kritis Taylor, MacIntyre, dan Michael Waltzer: “Komunitas yang mereka sebutkan itu merupakan suatu kehidupan yang tidak pernah dialami manusia, suatu kehidupan dengan segala distingsi dan eksklusivitasnya, hirarki dan juga pikiran, sehingga nampak sebagai komunitas ideal, dengan caranya dan polanya sendiri. Pandangan kita dalam buku ini bisa cocok dengan pernyataan Gray yang valid itu.

²² Harus saya jelaskan se jelas-jelasnya di sini bahwa pemahaman saya tentang hukum Islam masa pra-modern berasal dari apa yang telah saya bahas dalam buku saya *Shari’a dan Introduction*. Namun sedapat mungkin dihindari untuk melihat buku yang sekarang ini sebagai pemikiran yang berangkat dari dua buku sebelumnya atau merepresentasikan perubahan guna mengurangi kompleksitas di dalamnya. Jika seorang pembaca yang telah mengenal karya-karya saya sebelumnya mendapatkan perbedaan secara kualitatif di dalamnya, sebaiknya berfikir dengan mengikuti alur pemahaman tentang teori paradigma-paradigma yang dikemukakan dalam buku ini. Nanti akan menjadi jelas bahwa pembahasan saya tentang hukum Islam pra-modern lebih dimaksudkan untuk

Untuk membahas paradigma tentang cara-cara kehidupan sebagai suatu fenomena utuh membutuhkan pembahasan pemerintahan Islam yang paradigmatis. Saya menggunakan istilah “pemerintahan Islam” untuk membedakan secara kualitatif—bukan kuantitatif—antara kehidupan dalam, di bawah, dan dengan negara modern, pada satu sisi, dengan kehidupan dalam, di bawah, dan dengan Shari’a pra-modern, pada sisi lain. Dua model kehidupan ini memiliki kesamaan jarak secara hegemonik, sehingga bisa membuat kita tidak terlalu perlu memperhatikan unsur kuantitatif. Namun demikian, kedua model kehidupan ini berbeda secara dramatis pada hampir semua aspek-aspek lainnya.

Guna membahas dua fenomena tersebut dengan cara yang baik, kita perlu mengenal paradigma yang dianut mereka, pengenalan yang akan memungkinkan kita untuk mengidentifikasi keadaan yang sama secara sistemik yang dengan perbandingan itu akan mendorong pekerjaan rasional yang valid. Namun paradigma-paradigma juga membantu fungsi yang lebih penting, terutama identifikasi dalam sistem-sistem, relasi-relasi, dan struktur-struktur konseptual yang dapat disebut sebagai berfungsi mendorong dan mempengaruhi semua yang dapat membuat sistem-sistem dan struktur-struktur sebagai (meminjam salah satu istilah Foucault): “suatu bentuk susunan yang rapi tentang sesuatu.”²³ Selanjutnya kita akan mengelaborasi makna paradigma ini; perlu selalu diingat bahwa pemikiran tokoh seperti Schmitt,²⁴ Kuhn,²⁵ dan Foucault²⁶ amat sentral dalam menformulasikan

mengikuti alur dan cocok dengan proyek dalam buku ini, terutama menyangkut apa yang saya sebut pengungkapan kembali tradisi moral yang pernah ada pada sejarah Islam pra-modern. Karena itu, buku ini bukan tentang sejarah hukum Islam dan jangan dipahami demikian.

²³ Walaupun judul aslinya dalam bahasa Perancis tertulis *Les mots et les choses*, judul dalam bahasa Inggrisnya memberikan deskripsi yang nampak lebih baik dalam konteks argumen yang dikemukakan dalam buku itu.

²⁴ Terutama dalam karyanya “Age of Naturalizations and Depoliticizations.”

²⁵ Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*.

²⁶ Seperti dapat dibaca dalam banyak karyanya, termasuk *History of Sexuality*, *Les mots et les choses*, dan *Aecheology of Knowledge*. Lihat pula Agamben, *Signature of All Things*, 9-16; Hallaq, *Shari’a*, 6-15.

definisi konsep dimaksud,²⁷ tetapi pembahasan kita di sini boleh jadi, dan hingga batas-batas tertentu, berbeda dengan pandangan mereka.

Sebagai titik awal dalam mendefinisikan paradigma kita mulai dengan pembahasan Carl Schmitt tentang “domain sentral/pokok” (*central domain*). Jika suatu domain itu menjadi sentral, “maka semua problem dari domain-domain lain diselesaikan melalui cara-cara domain sentral tersebut—yang berarti memandang domain-domain lain itu sebagai problem-problem kedua atau turunan, yang penyelesaiannya bergantung pada penyelesaian problem-problem domain sentral itu sendiri.”²⁸ Sebagai sebuah ilustrasi, Schmitt menawarkan contoh tentang kemajuan teknologi yang dicapai bangsa Eropa selama abad ke-19, suatu wilayah kemajuan yang, menggunakan terminologi kita, bersifat paradigmatis. Kemajuan luar biasa dalam “bidang teknologi” telah mempengaruhi semua “keadaan moral, politik, sosial, dan ekonomi.” Dan semua ini telah memberi efek luar biasa sehingga menempatkan “kemajuan teknologi” tersebut pada status “agama yang menjanjikan (bahwa) semua problem lainnya dapat diselesaikan melalui kemajuan teknologi.” Dan hal itu kemudian menjadi “agama tentang kehebatan teknologi, kemajuan manusia, dan dominasi terhadap alam.”²⁹ Sementara pada era agama tradisional domain sentral itu berupa penegakan moral, pendidikan moral, dan idealisasi moral, pada era “kemajuan teknologi” yang disebut dengan kemajuan dan sekaligus sebagai kemajuan yang sebenarnya adalah “ekonomi dan kemajuan teknologi.” Sejalan dengan semua ini, pada “era ekonomi,” seseorang perlu menyelesaikan problem secara baik menyangkut produksi dan distribusi barang dalam rangka menyelesaikan persoalan-persoalan moral dan sosial.³⁰ Karena itu, semua konsep, termasuk tentang “Tuhan, kebebasan, kemajuan, konsepsi antropologi tentang sifat alami manusia, domain publik, rasionalitas dan rasionalisasi, dan akhirnya konsep tentang alam raya dan budaya, semuanya bersumber dari esensi sejarah kongkrit situasi tentang domain-domain sentral, dan semua aspek

²⁷ Sebagai tambahan, lihat Agamben, *Signature of All Things*, 9-32. Di sini kita memanfaatkan konsep tersebut sejauh dapat membantu dalam mendalami subyek bahasa kita, walaupun sebenarnya bisa saja dikatakan lebih jauh dari sekedar itu.

²⁸ Baca Schmitt, “Age of Naturalizations,” 84-87; dikutip pada catatan kaki 86.

²⁹ Ibid, 85.

³⁰ Ibid., 86. Penekanan dari saya.

kehidupan bisa dipahami hanya dengan mengandalkan konsep domain sentral tersebut.³¹

Era *Enlightenment*, yang amat relevan dengan pembahasan kita kali ini, juga menawarkan contoh lain tentang paradigma. Tidak diragukan bahwa proyek *Enlightenment* mencakup gerakan intelektual dan juga politik dalam spektrum perbedaan yang amat luas. Untuk kali ini cukup bagi kita untuk menyebut perbedaan-perbedaan filosofis tentang, dan juga pandangan-pandangan yang secara dramatik saling bertentangan antara Hobbes, Voltaire, Rousseau, Hume, Spinoza, Kant, Hegel, J.S. Mill, dan Marx, sekedar menyebut beberapa diantara mereka. Karena itu, nampak tidak mungkin untuk menggambarkan pemikiran mereka—dan juga tokoh-tokoh lainnya, menyangkut sistem pemikiran dan sekaligus gerakan-gerakan yang dilahirkan, dalam satu kategori yang jelas. Namun demikian, kita yakin bahwa *Enlightenment* secara totalitas—disamping pandangan Kierkegaards dan Herders, misalnya—menggambarkan paradigma sebagai substansi yang mencakup asumsi-asumsi dan presuposisi-presuposisi, yang semua itu bisa menggambarkan kesatuan yang pasti dengan tanpa mengabaikan perbedaan-perbedaan di dalamnya. Sebagaimana telah dikemukakan John Gray secara baik, inti proyek *Enlightenment* “adalah menceraabut lokalitas, kebiasaan, atau moralitas tradisional, dan segala bentuk keyakinan transendental, dan menggantinya dengan moralitas rasional dan kritis, yang diproyeksikan sebagai basis suatu peradaban universal.”³² Moralitas baru ini, bersifat sekuler, humanis, dan “mengikat keseluruhan hidup manusia...menggariskan standar-standar universal dalam menentukan institusi-institusi kemanusiaan.” Di bawah komando akal manusia yang pada akhirnya tercerabut dari prinsip-prinsip tradisional tentang moralitas, proyek modern mencoba membangun suatu peradaban universal. “Inilah proyek yang mengadopsi Marxisisme dan Liberalisme dengan segala variasinya yang memanfaatkan liberalisme dan sekaligus konservatisme modern... Dan esensi proyek inilah yang menjadi ciri pokok sekaligus dianut oleh para pemikir *Enlightenment*, betapapun pesimis atau galaunya mereka terhadap prospek-prospek sejarahnya.”³³ Esensi proyek ini menjadi domain sentral, yang dengannya semua problem besar dan

³¹ Ibid., 87.

³² Gray, *Enlightenment Wake*, 123.

³³ Ibid., 124. Lihat pula Hayes, *Historical Evolution*, 13-14.

sentral diselesaikan dan secara terus-menerus mengarahkan, baik menuju kearah kebaikan atau sebaliknya, cara-cara kehidupan kita.³⁴

Tetapi domain-domain sentral sebagai paradigma lebih cocok dengan dan berasal dari mereka semua ketimbang dari Schmitt. Dengan menggunakan bahasa Schmitt, bahwa domain-domain yang bukan sentral sebagai domain-domain “pinggiran” (*peripheral*), kita harus mengakui adanya hubungan dialektik antara domain sentral dan domain pinggiran. Sebab semua “solusi” yang diajukan untuk domain pinggiran tidak begitu saja selesai dengan diselesaikannya problem-problem pada domain sentral.” Dalam pemahaman paradigma kita, di dalamnya terkait dengan sistem ilmu pengetahuan dan sekaligus praktek yang semua penganut domain-domain yang ada berbagi pengetahuan dan sekaligus pengalaman menyangkut struktur tertentu tentang konsep=konsep yang secara kualitatif membedakan mereka dari sistem-sistem lainnya walau berasal dari akar dan situasi yang sama. Memang benar bahwa problem-problem dalam domain sentral membutuhkan prioritas dan sekaligus mensubordinasi domain-domain lain kepada domain sentral yang menjadi prioritas, namun semua domain ini berfungsi dalam suatu sistem pengetahuan yang membentuk prioritas-prioritas dalam domain-domain pinggiran itu sendiri. Jika saya memahami Schmitt secara benar, pandangannya lebih bersifat linear, sebab konsepnya tentang politik³⁵ merupakan upaya yang nampak mensubordinasi semua kekuatan ke dalam struktur-struktur kekuasaan modern pada konsep neo-Hobbesian. Dalam paradigma kita, domain-domain pinggiran tidak semata-mata bersifat pinggiran dan tidak pula sekedar berstatus dukungan; penggeseran mereka pada status demikian bukan merupakan fungsi logika atau preseden ontologis tentang domain sentral tetapi lebih sebagai pertahanan domain tersebut dalam suatu sistem yang tidak sekedar menjadikannya sebagai domain-domain pinggiran. Karena itu, pengutamaan sesuatu dalam satu budaya pada domain tertentu merupakan kegiatan yang penuh perspektif, yakni suatu fungsi penempatan budaya dari suatu nilai tertentu (atau sejumlah nilai) yang dipandang lebih utama dalam domain tersebut ketimbang yang lain. Namun nilai tersebut harus mampu mendorong dan mempengaruhi domain-domain pinggiran tersebut, yang pada waktu

³⁴ Karena itu, argumen seperti yang diajukan Gordon Stewartaart, “Scottish Englishment,” telah mengabaikan konsep paradigma yang demikian itu dan cenderung menjadi visi atomistik tentang realitas.

³⁵ Baca diskusi kita tentang konsep ini pada Bab VI, bagian 2.

yang sama bisa mempengaruhi sekaligus dipengaruhi. Jika Schmitt benar dalam menekankan domain sentral sebagai kekuatan yang mendorong, paradigma kita lebih menekankan sentralitas nilai-nilai yang dianut dalam domain sentral sebagai nilai-nilai ideal yang tetap menjadi tumpuan dan lokus dari semua kegiatan dan pemikiran yang ada, walaupun dalam realisasi dan aplikasinya tidak selalu tercapai dan bahkan jika terjadi pertarungan kekuatan dalam domain tersebut, paradigma tersebut mungkin kurang mengapresiasi realisasi dan aplikasi dimaksud. Sebab paradigma-paradigma merupakan wilayah kajian “relasi kekuasaan,” yang mencakup wacana-wacana dan strategi-strategi yang saling berbeda. Inilah yang mendorong Foucault menegaskan bahwa wacana-wacana kekuasaan, walau dalam bentuknya yang saling bertentangan itu, tidaklah terpisah, sebab wacana-wacana “merupakan elemen-elemen dan bagian-bagian taktis yang beroperasi dalam wilayah relasi-relasi kekuasaan; maka akan muncul perbedaan bahkan wacana-wacana yang saling bertentangan dalam strategi yang sama; sebaliknya, semua itu bisa beroperasi tanpa merubah bentuk dari satu strategi ke strategi yang lain, dalam strategi yang saling bertentangan.”³⁶ Jika kekuasaan itu diartikan sesuai makna yang dikandungnya, dan jika hal itu juga melahirkan efek-efek terhadap subyek-subyek yang ada, maka proses-proses dan strategi-strateginya—baik dalam bentuk yang sejalan atau berbeda—haruslah dipandang sebagai efek-efek, baik nampak ataupun tidak, yang berasal dari proses-proses dan strategi-strategi dimaksud. Hasil akhir dari semua efek tersebut berpuncak pada lahirnya suatu domain sentral. Atas dasar semua itu, nilai-nilai utama yang berada pada domain sentral, dalam implementasinya boleh jadi berkompetisi bahkan bertentangan dengan strategi-strategi dalam domain itu sendiri, dan mungkin juga dalam domain-domain pinggiran, tetapi suatu domain sentral tetap menjadi sentral sejauh keseimbangan relasi-relasi kekuasaan memungkinkan bagi nilai-nilai tersebut untuk tetap mempengaruhi aturan-aturan permainan dan relasi-relasi kekuasaan dalam sistem tersebut. Namun demikian, penting juga diperhatikan adalah pengakuan bahwa dalam domain sentral dan domain pinggiran selalu terdapat wacana-wacana subversif dan juga strategi-strategi tandingan yang selalu menentang wacana-wacana paradigmatis berupa wacana-wacana yang menggambarkan, merefleksikan, dan mempromosikan domain sentral dan nilai-nilainya.

³⁶ Foucault, *History of Sexuality*, 101-102.

Paradigma kita kemudian memungkinkan adanya diversitas dalam kesatuan, baik mewujudkan dalam bentuk kekecualian dan pelanggaran, dan juga irregularitas sekaligus “abnormalitas.” Namun jika semua ini bersifat subversif, dan memang demikian dalam pengertian asalnya, maka disebut demikian karena semua itu tidak menentukan secara positif domain sentral, dan semua itu boleh jadi bersifat negatif dalam merespon domain sentral guna memenuhi tantangan mereka terhadap wacana yang ada pada domain sentral. Namun demikian, sekali salah satu dari kekuatan-kekuatan ini mampu menggoyang paradigma yang telah ada, menggantinya sebagai lokus dari nilai-nilai utama, maka hal itu akan menjadi paradigma baru, atau domain sentral yang ada sebelumnya akan terlebur dengan kekuatan subversif atau bahkan lenyap bersama-sama.

Perubahan paradigma demikian itu telah terbukti pada hampir semua fenomena modern, bermula dari kreasi adanya perbedaan antara kenyataan dan nilai dan juga antara sesuatu yang senyatanya (*Is*) dengan sesuatu yang seharusnya (*Ought*) yang memuncak pada birokrasi negara modern, kapitalisme modern, dan nasionalisme (yang semua ini akan menjadi bahasan buku ini). Karena itu, kita dapat membahas bukan hanya suatu paradigma negara-modern (yang terbentuk melalui domain sentral dan juga domain-domain pinggiran) tetapi juga tentang pemerintahan Islam. Kita akan bahas bagian pertama pada bab berikutnya dan sekarang kita mulai dengan bagian kedua.

Karakteristik-karakteristik dan implikasi-implikasi utuh dari paradigma tentang pemerintahan Islam akan dibahas pada bab V hingga VIII, tapi untuk kepentingan sekarang di sini kita harus menegaskan bahwa esensi dari paradigma ini adalah Shari’a. Shari’a, sebagaimana akan semakin jelas pada bagian berikutnya, merepresentasikan dan sekaligus ditentukan oleh hukum moral, karena itu, menjadi teramat penting bagi kita sebagai sumber moral dalam konteks proyek modern (sejalan dengan Arsitoteles dan Aquinas dalam proposal yang diajukan MacIntyrean). Status paradigma tersebut bagi kita terletak pada menjadikannya sistem moral yang menempatkan hukum (dalam pengertian modern) sebagai alat dan teknik yang disubordinasikan pada dan dikaitkan dengan semua aspek moral tetapi bukan akhir dari segalanya. Dalam Shari’a, aturan hukum merupakan instrumen moral, dan

bukan sebaliknya.³⁷ Sebagai domain sentral, Shari'a dijadikan standar dalam mengukur dan memutuskan semua domain pinggiran, dan semua solusi yang ditawarkan oleh domain sentral pada dasarnya memberi solusi terhadap semua persoalan dalam domain-domain pinggiran. Pada wilayah intelektual, struktur pendidikan Islam ditentukan oleh prioritas-prioritas sesuai ketentuan Shari'a. Disiplin keilmuan seperti bahasa, linguistik, hermeneutika, logika, retorika, dialektika, dan juga epistemologi dirumuskan dan dikembangkan, dan disempurnakan dalam konteks domain Shari'a. Bahkan matematika dan juga astronomi—yang menjadi fondasi pada awal perkembangan ilmu Eropa modern³⁸—juga merupakan respon dan sekaligus mendapat stimulus dari Shari'a. Apapun spesialisasi yang ditekuni oleh seorang sarjana atau intelektual, training dan pendidikannya selalu dimulai dari Shari'a. Pada level wacana formal, pada dasarnya Shari'a tidak membahas problem-problem dan solusi-solusi pada domain-domain lain,³⁹ dengan satu pemahaman bahwa semua domain lainnya itu merupakan domain pinggiran terhadap domain sentral berupa Shari'a. Domain-domain pinggiran tersebut menghadapi tuntutan-tuntutan dan prioritas-prioritas Shari'a dan seringkali ditentukan sekaligus dilakukan dalam rangka memenuhi kebutuhan yang ada.⁴⁰

Pada level praktis, kehidupan ekonomi, betapapun sederhananya, diatur bukan hanya oleh aturan-aturan teknis Shari'a tetapi juga oleh etika Shari'a yang mulia dan luas itu. Domain ekonomi betul-betul bersifat Shar'i

³⁷ Implikasinya adalah, sementara norma-norma moral yang bersifat general, atau "moral universal," telah pasti dan karenanya tidak bisa diubah, aturan-aturan hukum, yang menduduki posisi kedua atau di bawahnya, dapat dimodifikasi sesuai dengan tuntutan tempat dan waktu. Di sini, dialektika secara terus-menerus selalu terjadi antara tuntutan-tuntutan moral universal dengan tuntutan hidup dan juga tuntutan aturan menyangkut segala aspek perbuatan. Dan di sini inilah bahwa sesuatu yang Seharusnya itu (*Ought*) secara terus-menerus mengatur dan mengendalikan yang Senyatanya/realitas (*Is*). Untuk pembahasan yang luas tentang ini dan juga hal lain yang terkait, baca Bab VI.

³⁸ Baca Saliba, *Islamic Science*; Lyons, *House of Wisdom*, Hobson, *Eastern Origins of Western Civilization*; Goody, *Theft of History*.

³⁹ Seperti bahasa, Studi tentang Qur'an, *hadith*, teologi, logika dan mistisisme.

⁴⁰ Yang paling nampak dalam hal itu adalah *hadith* dan *ahkam al-Qur'an*, termasuk pula hubungannya dengan sub-sub disiplin lainnya seperti *asbab al-nuzul* dan *tafsir*.

sebab masyarakat, sebagai subyek, obyek, dan pemeluk Shari'a adalah bersifat Shar'i. Pengelolaan politik, yang dalam konteks sosial diakui tidak seorganik domain ekonomi dibatasi oleh budaya dan masyarakat yang secara umum hanya dan hanya memahami serta menerima Shari'a sebagai nilai etik yang bersifat paradigmatis.

Semua itu tidak kemudian memberi pemahaman kepada kita bahwa Shari'a secara otomatis menjamin lahirnya suatu kehidupan yang ideal. Seperti telah kita singgung sebelumnya, paradigma-paradigma atau domain-domain sentral tidak hanya didukung oleh domain-domain pinggiran tetapi sekaligus disertai oleh pengecualian-pengecualian, irregularitas, bahkan penyimpangan-penyimpangan, yang semua itu memuncak sebagai wacana-wacana subversif, seringkali bergantung pada yang lain dan juga tidak mampu bertahan lama. Hal demikian ini menyangkut semua domain, tidak terkecuali Shari'a. Dalam sejarahnya, Shari'a *telah hidup* di tengah-tengah masyarakat yang, seperti domain-domain yang lain, menghadapi aneka ragam situasi yang selalu membutuhkan bentuk-bentuk keteraturan dan juga organisasi. Tidak diragukan bahwa masyarakat demikian itu juga dihuni oleh mereka yang terlalu dibebani pajak, kaum kriminal, para penghutang, dan juga isteri yang tidak bahagia yang diperlakukan tidak adil. Seperti layaknya suatu masyarakat apapun (dengan tanpa menganalogikan dengan kekerasan luar biasa, opresif, penyalah-gunaan gereja di Eropa pada abad pertengahan) umat Islam sejak dari Afrika Utara dan Spanyol hingga Jawa dan Samarkand juga mengalami kegelapan. Umat Islam juga pernah menghadapi persoalan internal seperti keberadaan para penyerang dan penakluk dari dalam mereka sendiri, juga pemberontak, pencuri besar maupun kecil, perompak dan pembajak, bahkan juga hakim yang korup.⁴¹ Namun demikian, hukum moral, seperti akan kita lihat nanti, tidak diragukan tetap mengatur kehidupan sehari-hari secara konsisten, wacana-wacana dan praktek-praktek paradigmatisnya secara terus-menerus melahirkan kreasi-kreasi baru

⁴¹ Dalam perspektif penyimpangan-penyimpangan dan kekecualian-kekecualian seperti itu dalam suatu paradigma, maka seseorang bisa memasukkan satu lagi praktek-praktek hukum yang digolongkan pada apa yang dikenal dengan *hiyal*, bagian kecil dari metode-metode yang tersedia dalam hukum Islam (namun tidak pernah disepakati dalam literatur hukum), yang dengannya prinsip-prinsip dan aturan-aturan Shari'a dan juga tujuan-tujuan moralnya tidak jarang dilangkahi. Untuk pembahasan tentang *hiyal*, lihat *Encyclopaedia of Islam*, III, 510.

menghadapi keadaan masyarakat tertentu.⁴² Situasi menyangkut realitas sosial—kekerasan terhadap anak, pedagang nakal, masyarakat yang terlalu terbebani pajak—selalu dapat menggantungkan diri pada suatu sistem moral yang hegemonik yang berusaha menjawab persoalan-persoalan sosial dimaksud. Bahwa yang demikian itu tidak selalu berhasil tentu bisa kita pahami—sebab tidak pernah ada suatu masyarakat yang sukses secara sempurna, baik dahulu maupun sekarang—tetapi *makna paradigma* tentang pentingnya moral tidak boleh dipertanyakan apalagi digugat.⁴³

Suatu paradigma, sebagaimana juga aturan-aturan teknis dan spesifik, selalu berusaha merealisasikan tujuan moral, yang lebih sering sukses ketimbang gagalannya, dan karena yang demikian itulah sesuatu itu bisa disebut sebagai suatu paradigma. Keseluruhan sistem dalam Islam adalah berdasarkan konsep *jihad* (sayangnya saat ini justru banyak disalah-pahami, terutama pada modernitas masa-masa belakangan ini, yang secara eksklusif didefinisikan oleh paham Schmittian yang amat berpengaruh tentang ide politik).⁴⁴ Konsep *jihad* menentukan, dalam setiap saat, keharusan “perjuangan” (makna literal dari terminologi *jihad*) dalam rangka merealisasikan tujuan moral. Sistem demikian dan juga makna terdalam secara psikologis dari kata *jihad* akan menjadi lebih jelas ketika argumen dalam buku ini dikemukakan nantinya. Namun untuk kepentingan di sini, kita harus mampu memisahkan antara pentingnya sumber moral yang kita coba

⁴² Kita perlu terus mengingat bahwa penyalah-gunaan yang kadangkala terjadi dalam satu sistem, baik dilakukan oleh mereka yang memiliki kekuatan politik atau para ahli hukum, semua itu hampir selalu tercatat dalam sumber-sumber informasi yang kita miliki sebab perilaku demikian itu dipandang telah melanggar norma-norma yang ada. Para ahli biografi dan sejarawan memang tidak tertarik mencatat kejadian hari-perhari keadaan peradilan atau praktek-praktek hukum, tetapi semua itu bisa dijamin tercatat dengan baik (misalnya, hakim yang mulia yang melayani masyarakat dengan baik selama bertahun-tahun dan menjalankan tugas kewajibannya sesuai harapan pasti akan dicatat dalam literatur biografi [*tabaqat*] sebagai *fadil* [mulia] atau *salih* [baik], bahkan lebih dari itu). Karena itu, sumber-sumber itu telah tersedia bagi kita sebanyak puluhan ribu atau bahkan jutaan yang menggambarkan kasus-kasus yang terjadi di ranah sistem hukum. Tetapi jika penyimpangan dan penyalah-gunaan terjadi, selalu saja hal tersebut tercatat dalam sejarah. Baca Hallaq, *Origins*, 190.

⁴³ Untuk tema yang menjelaskan secara rinci tentang hal itu, baca Hallaq, *Origins*, 178-193; Hallaq, *Shari'a*, 146-158, 197-221; Jackson, *Islamic Law and the State*, Peirce, *Morality Tales*.

⁴⁴ Baca Bab VI bagian 2.

untuk mengidentifikasinya dengan segala tuduhan-tuduhan yang dipandang nostalgia, sebab persis pada bagian inilah tuduhan itu seringkali dikemukakan—tidak adil, tetapi diharapkan—yang dipandang menentang MacIntyre (dan hingga batas-batas tertentu juga Taylor).⁴⁵ Untuk kepentingan ini, kita harus menyentuh dua isu, masing-masing terefleksi dalam satu pertanyaan: Pertama, komponen apa saja yang dapat mengidentifikasi kematian institusi Shari'a saat ini berdasarkan sumber moral tersebut? Dan kedua, bagaimana agar identifikasi itu bisa lepas dari tuduhan nostalgia?

Pertanyaan pertama mendorong kita untuk menentukan hubungan antara umat Islam masa modern dengan Shari'a, suatu sistem yang pada mulanya berupa moral, legal, kultural, dan juga sangat bersifat psikologis. Umat Islam masa modern jelas memiliki hak dan juga kekuatan guna mengklaim bagi dirinya sendiri suatu subyektivitas sekuler, sesuatu yang mengakui Islam sebagai afiliasi minimal keagamaan yang tanpa itu berarti meninggalkan suatu sistem khusus terkait praktek-praktek dan kewajiban-kewajiban yang akan kita jelaskan nantinya sebagai pengembangan-pengembangan dari aturan itu sendiri. Sebenarnya, proyek sekularisasi ini telah diadopsi dan telah diupayakan dalam tiga dekade selama abad kedua puluh.⁴⁶ Tetapi proyek tersebut, seperti terlihat pada bukti yang melimpah, sebagian besar gagal. Diantara contoh kegagalan fenomena demikian terlihat secara jelas pada paham Nasserisme dan sosialisme dan juga kebangkitan Islamisme pada masa-masa berikutnya setelah tahun 1960-an.⁴⁷ Sebenarnya, Islamisme bukan sekedar menyangkut keadilan sosial dan ketidakadilan politik dan praktek militer negara-negara Barat di dunia Islam: tetapi Islamisme merupakan gerakan moral yang—betapapun dipolitisasi—menawarkan kritik sekaligus penolakan terhadap ketidak-adilan sosial, korupsi politik, dan dominasi politik Barat dalam istilah-istilah moral (walaupun tidak didukung artikulasi filosofis namun tetap berjalan). Bagi para ahli Islam, moral (menggunakan skema Schmitt, merupakan deklarasi sebagai domain sentral⁴⁸—dan yang demikian ini menjadi inti dan esensi dari

⁴⁵ MacIntyre, *After Virtue*, xi; James, "Internal and External," 7.

⁴⁶ Untuk analisa mendalam tentang sekularisme dan maknanya dalam tradisi Eropa-Amerika dan juga Islam, baca Asad, "Formations of the Secular."

⁴⁷ Zubaida, "Islam and Secularization."

⁴⁸ Bukti terkuat menyangkut klaim tersebut terdapat dalam karya seorang filosof Marokko Taha Abd al-Rahman berupa *Ruh al-Hadatha*, *Su'al al-*

keseluruhan pembahasan buku ini.⁴⁹ Problem-problem domain yang lain, termasuk ekonomi dan politik, “diselesaikan berdasarkan domain sentral—dan dipandang sebagai problem-problem pinggiran yang akan terselesaikan setelah problem-problem domain sentral terpecahkan.” Dalam konteks moral yang demikian itu, deklarasi Schmitt bisa diterima secara verbatim oleh setiap intelektual/ahli Islam.

Pada dasarnya, di sinilah kenapa sumber-sumber moral pemerintahan Islam yang bersifat paradigmatis, yakni paradigma yang hanya mengakui Shari’a sebagai penentu moral, menjadi sangat relevan. Sebagaimana Barat modern bersandar dan terus-menerus bergantung pada pengalaman dan tradisi yang telah berjalan selama lima abad terakhir berupa *Renaissance*, *Enlightenment*, dan pemikiran liberal, umat Islam saat ini mengkritisi pandangan dan tradisi tersebut dan terus berupaya mengembangkan sejarah mereka sendiri—sebagai praktek moral yang menentukan—melalui berbagai upaya guna menjadi sumber bagi kehidupan mereka sendiri. Ini tidak secara otomatis bisa dipahami bahwa setiap wacana besar umat Islam yang beredar selama ini menuntut restorasi Shari’a tradisional, institusi-institusi tradisional, praktek-praktek, dan juga konsepsi-konsepsi hermeneutik tentang kehidupan; sebab semua ini, seperti telah banyak kita saksikan, telah hancur berkeping-keping tanpa harapan untuk bisa kembali lagi. Bahkan juga tidak berarti bahwa umat Islam masih bisa mendapatkan dalam sejarah mereka—sebagaimana Barat mendapatkannya dalam *Enlightenment*—suatu sumber yang memungkinkan dijadikan model dalam menghadapi tantangan-tantangan proyek modern, suatu proyek yang sudah jelas-jelas gagal menghadapi problem-problem yang muncul.⁵⁰ Mengangkat Shari’a untuk menghadapi *Enlightenment* jelas tidak akan berguna dalam bentuk apapun, tetapi sebagai domain sentral dalam hal moral, Shari’a bukan hanya berguna menghadapi *Enlightenment* dengan segala

Akhlaq, al-Haq al-Islami fi Ikhtilaf al-Fikr, Fiqh al-Falsafa, dan juga karyanya *al-Amal al-Dini wa-Tajdid al-‘Aql*.

⁴⁹ Lagi, moral yang seperti itulah yang jelas dapat digunakan melawan ontologi negara-bangsa yang menjadi problem inti yang saya coba kaji di sini, suatu problem yang telah kita identifikasi pada bagian pengantar sebagai suatu keragu-raguan dalam menghadapi masa depan.

⁵⁰ Dalam konteks seperti itulah bahwa argumen saya dalam “Can the Shari’a Be Restored?” harus dipahami.

implikasi sistem moralnya tetapi juga amat potensial menjadi suatu gerakan moral tersendiri yang bersifat instruktif yang penuh makna.

Sementara Shari'a saat ini secara institusional telah mati (termasuk hermeneutikanya, peradilan, praktek yang penuh makna, sistem pendidikan, dan semua ranah sosiologi ilmu pengetahuan), tetapi secara psikologis dan juga spiritual tetap terus hidup dan terpelihara; karena itu, memori yang demikian telah menjadi sumber moral. Sementara hukum kontrak, hubungan perdagangan, hukum pidana, dan juga lainnya dalam konteks hukum prosedur dan substansi dalam implementasinya secara umum diganti dengan hukum-hukum Barat, namun hingga kini peradilan Barat, dan praktek-praktek hukum modern, "pilar-pilar Islam" dengan segala efeknya ternyata belum berfungsi sesuai harapan.⁵¹ Mereka secara terus-menerus mencoba memaknai apa yang dimaksud dengan menjadi seorang Muslim yang sebenarnya. Karena itu, secara umum, tetapi tidak secara eksklusif, kita memaknai sumber-sumber moral pada dataran pengembangan-pengembangan diri, dan semua ini menawarkan sesuatu yang amat penting baik pada level wacana maupun praktek dari pilar-pilar yang tersedia. Keseluruhan domain dari pilar-pilar tersebut sama sekali tidak disentuh bahkan telah ditinggalkan oleh negara-modern karena semua itu dipandang menjadi bagian wilayah privat. Padahal domain ini amat luas mencakup semua dibalik sekedar wilayah privat, sebagaimana nanti akan dijelaskan secara gamblang dalam buku ini, terutama pada Bab VII. Karena itu, dengan memanfaatkan pengembangan-pengembangan diri tidak secara otomatis melibatkan kajian ulang institusi-institusi, praktek-praktek, bahkan pendidikan pra-modern. Secara mendasar, semua ini merupakan proyek moral, suatu upaya guna menggambarkan tentang diri berdasarkan perjalanan sejarah sebagai petunjuk moral. Ini merupakan suatu proyek menyangkut kritik moral, penyimpangan moral,, dan penggantian moral, yang sekaligus berarti suatu proyek yang dimaksudkan untuk mendapatkan ruang moral bagi umat Islam di dunia modern, yakni suatu subyek yang tumbuh dan berkembang di kalangan umat Islam didorong oleh modernitas sebagaimana juga dialami Barat. Dengan demikian, maka pengungkapan kembali sumber-sumber moral Islam merupakan suatu proyek modern sebagaimana modernitas itu sendiri. Dan sebagai proyek modern, maka berarti pula menempatkan postmodern sebagai sesuatu yang juga penting. Postmodernitas, agar lebih jelas, berasumsi dan berupaya untuk

⁵¹ Baca Bab VII bagian 2.

mentransendenkan modernitas itu sendiri, dan itu berarti bahwa intinya juga modernitas.

Tentu saja banyak pengamat, terutama mereka yang terbiasa dengan tradisi liberal Barat dengan segala nilai turunannya, akan mempersoalkan proyek dimaksud, dan paling tidak menuduhnya sebagai nostalgia belaka.⁵² Saya kira telah banyak disampaikan pada alinea-alinea sebelumnya untuk mengabaikan pandangan yang demikian, terutama bagi mereka yang meyakini bahwa proyek liberal tidak monopoli kebenaran. Sayangnya, mereka tetap saja yakin dengan tuduhannya itu. Respon yang mereka kemukakan kepada proyek yang ditawarkan umat Islam tentang penguatan moral, termasuk pandangan yang sebenarnya diajukan secara akademik, tetap saja mereka tempatkan sebagai proyek nostalgia yang tidak punya tempat di dunia modern. Karena itu, kita perlu membahas tuduhan ini dengan mengungkap konsep sekaligus berbagai implikasinya.

Tuduhan nostalgia tersebut berakar pada dua miskonsepsi. Pertama, kepentingan kita tentang modal moral dalam sejarah tidak berujung pada upaya merestorasi praktek-praktek dan institusi-institusi pra-modern tetapi lebih dimaksudkan untuk merumuskan suatu konsepsi tentang dunia yang menghargai nilai-nilai sekaligus pentingnya petunjuk moral. Ini bukan upaya untuk “menarik ke belakang” proyek modern, sebagaimana John Gray nampaknya memahami proposal MactIntyre,⁵³ tetapi lebih dari itu adalah dimaksudkan untuk mengungkap kembali makna penting dan mulianya nilai-nilai yang secara paradigmatik telah membentuk Islam dalam kehidupan sehari-hari selama lebih dari satu millenium. Yang demikian ini justru merupakan sesuatu yang amat urgen berdasarkan kenyataan bahwa nilai-nilai tersebut secara terus-menerus menawarkan jawaban terhadap problem-problem lingkungan, sosial, psikologi, dan juga spiritual yang disebabkan oleh modernitas (problem-problem yang akan menjadi bahasan sepanjang kajian buku ini). Setiap klaim yang menyatakan bahwa kita tidak bisa belajar dari yang lain menyebabkan kita terjebak pada penghancuran diri atau penyembahan terhadap diri sendiri (*narcissistic*), karena yang demikian itu mengasumsikan bahwa kita tidak mampu belajar dari sumber apapun yang berasal dari luar kita, atau kita mampu tetapi berpikir bahwa dengan keberhasilan yang diraih menjadikan kita lebih superior dari moralitas dan

⁵² Untuk geneologi nostalgia, baca Naqvi, “Nostalgic Subject.”

⁵³ Gray, *Enlightenment Wake*, 152-153, 155.

kehidupan bermoral yang pernah ada sebelumnya.⁵⁴ Tentu saja, kedua asumsi ini amat tidak berdasar. Kedua, tuduhan nostalgia juga tidak berdasar karena secara implisit hal itu meyakini suatu doktrin bahwa sesuatu itu tidak mampu bertahan lama. Doktrin ini berasal dari pemikiran perkembangan modern.

Kapan saja dan dimana saja terdapat tuduhan nostalgia maka selalu hadir virus berupa satu doktrin tentang kemajuan modern (*a doctrine of modern progress*). Hubungan keduanya merupakan suatu keharusan bagaikan kehadiran seorang ibu yang secara logis dan ontologis berhubungan dengan kehadiran seorang anak. Melibatkan diri dalam wacana kemajuan (*discourse of progress*), menurut argumen kita, menempatkan kita pada posisi ideologis, sesuatu yang sesuai dengan aturan-aturan wacana yang mendukung posisi tersebut, dan karena itu, menghadirkan pandangan-pandangan yang berbeda dari paham demikian akan sia-sia belaka. Ini bukan berarti mengeluarkan sejarah dalam setiap pertimbangan yang kita lakukan, sebab sejarah selalu menyatu dengan setiap orang dalam setiap saatnya. Sejarah tidak hanya terdapat dalam bahasa kita tetapi justru membentuk bahasa itu sendiri.⁵⁵ Posisi ideologi lebih dimaknai sebagai penolakan terhadap klaim apapun dalam sejarah yang melawan pandangan progresif, satu pandangan yang telah menjadi senjata ampuh dalam mempertahankan doktrin strategis tentang kemajuan (*progress*). Seperti akan terlihat nanti, terdapat kontradiksi dalam konsepsi doktrin tentang sejarah yang demikian itu, sebab yang demikian itu lahir dari suatu pandangan sejarah (*weltanschauung*), yang menggunakan sejarah untuk sekedar menjustifikasi dirinya, tetapi pada waktu yang sama menolaknya jika sejarah tersebut mengandung interpretasi yang bertentangan. Dengan kebebasan sejarah, doktrin demikian kemudian menjustifikasi dan merasionalisasi praktek-praktek saat ini, dengan menggunakan supremasi otoritas tersebut guna menegaskan apapun yang berada di luar parameter-parameter tersebut. Karena itu, misalnya, segala bentuk moral-etik dalam suatu tradisi sejarah yang sebenarnya amat berguna dalam mengevaluasi esensi proyek modern yang merusak alam biasanya ditolak dan dianggap sebagai suatu nostalgia, sebab semua alat dan sarana kemajuan modernitas, yang mewujud dalam

⁵⁴ Lasch, *Culture of Narcissism*, xvi-xvii, lihat pula kritik tajam oleh Parekh, "Superior People."

⁵⁵ Benjamin, "On Language as Such."

bentuk teknologi yang canggih, diyakini memiliki kemampuan untuk menghadapi efek-efek yang memusnahkan itu,

Dengan kata lain, modernitas dapat mengurus dirinya dan oleh dirinya, tanpa memerlukan bantuan pihak atau unsur di luar dirinya. Namun harus diakui bahwa walaupun modernitas itu dipahami demikian, faktanya, dengan segala kekuatan yang ada disertai teknologi canggih, ternyata kehancuran alam raya terus berlangsung bahkan diluar kemampuan kontrol dirinya. “Kita selalu mengetahui sesuatu yang lebih baik,” bahkan lebih baik dari apa yang pernah kita ketahui beberapa waktu sebelumnya. Ide tentang kemajuan (*progress*) tidak bersandar pada kebenaran abadi tetapi pada ilmu teknis (teknologi) yang rujukan kebenarannya bertumpu pada dirinya sendiri. Kita selalu lebih tahu karena ilmu dan segala teknik yang meliputinya telah meletakkan fondasi-fondasi kebenaran sekaligus menentukan aturan-aturan yang menjadi turunannya. Apa saja yang mereka katakan, kapan dan dalam bentuk apapun, adalah kebenaran. Pengobatan ilmiah menyangkut suatu penyakit menjadi benar hingga ada bukti yang menyatakan bahwa hal itu berbahaya bagi pasien atau hingga ada penemuan bukti lain—yang juga merupakan hasil dari *progress*—yang membuktikan sebaliknya. Doktrin kemajuan (*progress*) tidak pernah bertanya kenapa penyakit tersebut muncul, juga tidak mempersoalkan penyebaran dan sekaligus pertanyaan-pertanyaan moral tentang sistem yang menyebabkan munculnya penyakit tersebut, dan juga menyangkut struktur-struktur sekaligus cara-cara penyebarannya. Sebab, sekali sistem tersebut secara keseluruhan dipersoalkan, maka ilmu yang melahirkan cara pengobatan tersebut akan, secara pasti, dipertanyakan bahkan pada akhirnya diabaikan. Karena itu, doktrin tersebut hidup dalam satu waktu, waktu yang tidak menentu yang kebenarannya tidak bertahan lama dan cepat secepat datangnya kebenaran baru yang ditawarkan. Hal demikian tidak berusaha mencari petunjuk dari masa lalu sebab masa lalu, disamping karena “simplisitas perbandingannya,” mendorong lahirnya pertanyaan-pertanyaan lebih besar yang tidak tersedia jawabannya. Hal demikian juga tidak menjamin kebenaran dirinya menghadapi masa depan, yang memiliki kekuatan hebat untuk selalu muncul kembali.

Doktrin kemajuan (*doctrine of progress*) tidak memiliki fondasi sekaligus rujukan, kecuali dirinya sendiri. Ia menjadikan dirinya sebagai sumber otoritas, dan dengan demikian, berarti menjadikan dirinya sebagai tuhan. Sebagai konsekuensi logisnya, seperti yang secara umum kita pahami,

tuhan ini telah menentukan, melalui ilmu dan akal, bahwa pertanyaan-pertanyaan besar masa lalu tidak perlu diperhatikan karena telah usang dan tidak relevan untuk kepentingan peradaban modern, ilmu modern, dan akal, walaupun yang terakhir ini sebenarnya bersifat universal. Kenyataannya, keadaan demikian tetap saja berlangsung bahwa hal-hal masa lalu tidak perlu diperhatikan sebab dalam doktrin kemajuan tidak terdapat sarana yang dapat dimanfaatkan guna berkontemplasi merenungkan pertanyaan-pertanyaan moral yang seharusnya menjadi bagian penting dalam konteks domain sentral. Ketidak-mampuan ini tidak hanya bersifat intrinsik pada doktrin itu sendiri, tetapi juga merupakan hasil dari doktrin dimaksud sebagai konsekuensi dari membatasi bahkan menghadang status domain moral. Bahkan domain moral ini, itupun kalau dianggap sebagai domain, semata-mata diletakkan sebagai domain pinggiran. Semua problem yang dihadapi dicoba diidentifikasi, dan penyelesaiannya ditawarkan hanya sejauh jika problem-problem dalam domain sentral, apapun bentuknya, diselesaikan, padahal yang menjadi domain sentral tersebut bukanlah moral. Itulah sebabnya mengapa doktrin kemajuan menolak menghadapi pertanyaan-pertanyaan tersebut dengan menuduhnya semata-mata sebagai nostalgia, yang dipahami sebagai upaya menarik kembali tirani moralitas, padahal tanpa sadar mengalihkan pandangannya kearah posisi dirinya yang sebenarnya secara intelektual tidak kalah opresifnya.

Sebagaimana telah kita tegaskan, doktrin kemajuan merupakan anak kandung sekaligus kreasi dari konsepsi modern tentang sejarah.⁵⁶ Dimaksudkan untuk mencakup segala pengalaman kemanusiaan sejak mula pertama (kapanpun yang dimaksudkan itu), sejarah dimaknai secara struktur baru berdasarkan Enlightenment. Sementara dalam banyak tradisi sejarah

⁵⁶ Dawson, *Making of Europe*, 16: "Sejarawan modern...cenderung menggunakan apa yang ada saat ini sebagai standar absolut yang digunakan mengukur masa lalu, dan melihat semua sejarah sebagai suatu keharusan gerak kemajuan yang berujung pada semua yang ada dan terjadi hari ini dan saat ini.... Metode penulisan sejarah demikian ini secara fundamental justru bertentangan dengan naluri sejarah itu sendiri, sebab yang demikian itu telah mensubordinasi masa lalu kepada masa sekarang, dan ketimbang membebaskan pikiran dari keterbatasan yang ada dengan memperluas horizon intelektual, justru hal demikian itu mendorong lahirnya suatu klaim kebenaran diri para sejarawan liberal, bahkan lebih buruk dari itu, melahirkan kepuasan diri bagaikan seseorang yang mengandalkan dirinya sendiri dan mengacuhkan segala sesuatu di sekitarnya.

dikonstruksi secara eskatologis, yang menghadirkan narasi mengandung sejumlah pilihan moral dimaksudkan untuk mengendalikan kehidupan, struktur Enlightenment secara esensi justru ditentukan oleh postulat universal liberal bahwa pengalaman-pengalaman dari kumpulan masyarakat dan budaya masa lalu merepresentasikan fenomena kolektif (bahkan monolit) yang didorong oleh keinginan tertentu (satu Spirit atau *Geist*) guna mencapai tujuan tertentu, terutama, pengembangan progresif.⁵⁷ Pengembangan ini dipadukan dengan terminologi-terminologi yang saling berhubungan dan bersifat integratif dengan kemajuan material, pengetahuan ilmiah, perkembangan teknologi dan politik, kekayaan material, kematangan (dalam pengertian Kantian dan Comtean),⁵⁸ bahkan, sebagaimana Walter Benjamin tegaskan: “kesempurnaan manusia yang tak terbatas.”⁵⁹

Bersifat dogmatik dan jauh dari realitas,⁶⁰ teori kemajuan (*theory of Progress*) didasarkan pada satu asumsi bahwa waktu (*time*) memiliki struktur teleologi yang homogen, dan struktur ini merupakan suatu keharusan, dan karena itu gerakan sejarah yang terjadi sebelumnya merupakan persiapan (*predetermination*) untuk gerakan sejarah berikutnya, yang secara sederhana hal itu dipahami untuk mencapai kemajuan manusia yang sebenarnya, yakni modernitas Barat. Sebagaimana diungkap Adorno, struktur waktu yang demikian tidak semata-mata kebutuhan logis dari teori kemajuan, tetapi lebih dari itu secara efektif menjustifikasi dan memvalidasi peristiwa-peristiwa dan perkembangan-perkembangan masa kini, sebab semua peristiwa dan perkembangan itu dipandang sebagai penentu dan sekaligus sesuatu yang tidak dapat dielakkan.⁶¹ Masih ada dimensi penting lain terkait dengan *predetermination*, terutama, bahwa semua sejarah—yang dimasukkan untuk “menyiapkan” kehadiran modernitas—dikembangkan secara tidak memadai dan, meminjam istilah Hegelian dan Comtean, belum “matang.” Sebagai kesimpulan logis dari cara berpikir demikian, tidak ada budaya atau “peradaban” di luar atau sebelum Eropa modern yang memiliki perkembangan intelektual dan moral dengan kompetensi dan validitas yang

⁵⁷ Gray, *Enlightenment's Wake*, 64-65; Parekh, “Superior People.”

⁵⁸ Comte, *August Comte on Positivism*, 34-42. Baca pula Rossi, “Bacon's Idea of Science,” 39; Hayes, *Historical Evolution*, 169-170.

⁵⁹ Benjamin, “Theses on the Philosophy of History,” 260.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Adorno, *History and Freedom*, 3-9, 138-141; O'Connor, “Philosophy of History,” 181.

sama [dengan Eropa modern]. Nilai apapun yang dimiliki oleh semua peradaban tersebut, baik secara kultural atau sebaliknya, hanya disiapkan untuk sebuah proses penyiapan lahirnya tujuan yang lebih mulia di luar dan di balik diri mereka sendiri. Satu-satunya cara bagi mereka untuk melepaskan diri dari keyakinan demikian dalam konteks pergerakan sejarah adalah, dan harus demikian, mengikuti “kebenaran,” “kematangan” peradaban.

Dengan menggunakan istilah Scheler tentang dominasi struktur pemikiran Barat, ide tentang kemajuan (*progress*) hadir, pada hampir semua variannya, untuk menstruktur sejarah dalam bentuk Eropa sentris. Condorcet bahkan memandang keterbelakangan dalam sejarah sebagai “kesalahan” yang bersifat instruktif, yang seharusnya Eropa, yang megklaim memiliki posisi peradaban tertinggi, dapat belajar untuk menghindarinya.⁶² Pembaca karya terkenal Condorcet dalam hal itu (disamping komitmennya yang tinggi menyangkut kesetaraan dan kekeluargaan), dikagetkan oleh pernyataannya bahwa semua masyarakat masa lalu, tanpa memperhatikan geografis dan waktu, hidup dan matinya adalah dalam rangka menyiapkan diri sekligus menyongsong Eropa modern.⁶³ Meinecke sampai kepada kesimpulan yang sama menyangkut Voltaire, dengan menegaskan bahwa “motivasi-motivasi yang menyelimuti historiografinya” adalah untuk menggunakan “keseluruhan sejarah dunia untuk kepentingan enlightenment.”⁶⁴ Hegel memprediksi kebebasan individu dalam teorinya tentang Spirit (*Geist*): perang, kekerasan, dan horror sejarah semuanya kondusif untuk perkembangan dan pemaknaan tentang *Geist*. Dalam teori Hegel, “terdapat sesuatu yang berbeda dan superior tentang modernitas, satu masa dimana semua sejarah sebelumnya sekedar sebagai persiapan untuk lahirnya masa modernitas itu.”⁶⁵

Teori Enlightenment tentang kemajuan (*progress*) bukan hanya membentuk sejarah, tetapi juga, seperti telah kita gambarkan, merupakan

⁶² Baker, “On Condorcet’s *Sketch*,” 56-64. Condorcet meyakini bahwa kemajuan proses tidak pernah berakhir, dan ia juga yakin bahwa proses akan terus membuka mata kalangan Eropa dan terutama gerakan Revolusi yang dilahirkan, dengan istilah-istilah yang dilahirkan peradaban Perancis.

⁶³ Condorcet, *Sketch for Historical Picture*, 8-13 dan juga seterusnya; lihat pula Stark, *Sociology*, 133 untuk evaluasi Meinecke tentang pikiran Voltaire menyangkut hal tersebut.

⁶⁴ Stark, *Sociology*, 133.

⁶⁵ O Connor, “Philosophy of History,” 181. Untuk pemaknaan di kalangan sarjana Inggris tentang kemajuan dalam konteks kolonialisme, baca Ferro, *Colonization*, 20-23.

struktur dasar dari bahasa modern, suatu bahasa yang pada gilirannya bukan hanya merefleksikan *weltanschauung* tentang dominasi alam dan manusia tetapi juga membentuk dan menunjukkan dominasi itu sendiri. Barangkali tidak ada satu ide atau doktrin sekuat teori ini pada pemikiran modern. Dan hal itu ditegaskan sebagai “hukum perkembangan sejarah, filsafat sejarah, dan sebagai konsekuensinya juga filsafat politik.”⁶⁶ “Tidak ada satu ide-pun yang lebih penting dari itu di peradaban Barat,” keberadaannya menjadi “salah satu dari ide-ide atau nilai-nilai terkuat.”⁶⁷ Dalam pengantarnya terhadap karya penting Bury tentang teori ini, Charles Beard mampu menegaskan bahwa “diantara ide-ide yang beredar di ranah publik maupun privat selama dua ratus tahun terakhir ini, tidak satupun yang lebih signifikan atau lebih berpengaruh dari pada konsep tentang kemajuan (*progress*).”⁶⁸ Selama dua abad terakhir tampil, dan terus tampil, secara paradigmatis, sebagai bahasa tentang tuhan-tuhan baru.⁶⁹ Konsep kemajuan tidak mengakui adanya prinsip-prinsip kecuali tentang dirinya sendiri, dalam arti bahwa konsep tersebut mengabaikan standar etika dan moral apapun yang tidak berakar pada dirinya. Sebagai “suatu ideologi yang telah diterima,” doktrin kemajuan menciptakan pengikut yang fanatik “yang meyakini dirinya sendiri benar secara absolut,” dan selalu mendapatkan dirinya “berhadapan dengan pihak lain yang mereka anggap sebagai salah secara absolut.”

Dengan pemahaman seperti telah kita kemukakan itu, maka sekarang kita bisa melanjutkan pembahasan berdasarkan satu asumsi: adalah sah untuk melibatkan setiap domain sentral dengan moral, baik berasal dari masa lalu atau masa sekarang, yang memungkinkan kita menarik kembali moral

⁶⁶ Baca Stanley, “Pengantar” terhadap Sorel, *Illusions of Progress*, xiii.

⁶⁷ Nisbet, *History of the Idea of Progress*, 4, 7.

⁶⁸ Bury, *Idea of Progress*, xi (penekanan oleh saya). Index untuk teori yang amat berpengaruh ini dapat pula dibaca dalam karya Charles Taylor. Disamping pengakuannya terhadap “sifat barbarisme” dari modernitas dan abad ke-20, namun ia tetap berpegang teguh pada perjalanan peradaban Barat. Baca pula komentar menarik dan mendalam Quentin Skinner terhadap karya Taylor, dalam karyanya “Modernity and Disenchantment,” 42-43.

⁶⁹ Bauman, *Intimations of Postmodernity*, xiv; Hayes, *Historical Evolution of Modern Nationalism*, 13-14. Di sini saya menekankan teori tentang status paradigma kemajuan disamping pengecualian dan irregularitas pendapat-pendapat dalam Enlightenment, sebagaimana non-progressifnya pandangan Hobbes dan Hume. Seperti dikemukakan sebelumnya, teori kita tentang paradigma mengakui akan perbedaan-perbedaan itu.

sebagai sumber kehidupan. Sementara masa lalu secara material dan institusional telah hancur, prinsip-prinsip moralnya tetap terjaga. Karena itu, melibatkan paradigma pemerintahan Islam merupakan suatu proyek yang wajar bahkan sah sebagaimana sahnyanya pelibatan proyek Aristoteles, Aquinas, atau Kant. Keyakinan inilah yang akan menjadi bahasan kita pada Bab-Bab berikutnya.

Asumsi Dasar (*Premis*)

Bab IV

NEGARA-MODERN

“Tidak ada yang lebih besar dari saya di bumi ini, sebagai tangan Tuhan yang mengatur”—bagaikan monster” (Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*).

Pemahaman bahwa modernisasi artinya mengulang pengalaman Barat tentang modernitas, dan juga mengadopsi institusi-institusi dan bentuk-bentuk budaya Barat, merupakan salah satu dari ilusi-ilusi era modern, diikuti oleh perkembangan-perkembangan yang amat menentukan selama sejarah modern. Pada waktu yang sama, imej yang salah tentang modernitas ini berlangsung terus tanpa mendapat perhatian serius yang pada gilirannya membawa kepada pemahaman bahwa modernisasi itu berarti westernisasi—terutama, diadopsi oleh budaya-budaya lain dalam perspektif instrumental di dunia yang sebenarnya berpuncak pada nihilistik (John Gray, *Enlightenment’s Wake*)

Suatu saat Kant berkata bahwa sekelompok setan-pun bisa mendapatkan atau menciptakan suatu negara, “dengan alasan bahwa mereka memiliki kepekaan tentang hal itu sesuai kebutuhannya.”¹ Disamping pendapat yang benar dari Kant tentang kebutuhan akan akal sehat, ia masih bisa dikoreksi dalam hal ini agar dalam memutuskan sesuatu hendaknya berdasarkan bukti empirik masa kini dan juga pengalaman politik sejarah masa lalu. Pernyataan yang pada dasarnya minimalis ini, baik karena salah petunjuk maupun karena setan, tidak akan pernah menjadi modern dalam arti

¹ Schmitt, *Political Romanticism*, III.

kata yang sebenarnya. Hal ini-pun tidak bisa pragmatis juga tidak bisa rasional sesuai harapan. Modern, apapun arti yang kita berikan padanya, selalu berkonotasi struktur-struktur yang kompleks, terutama jika terkait dengan negara. Standar-standar yang diajukan Kant seperti disebut sebelumnya minimal menegaskan bahwa seseorang tidak bisa bicara tentang negara kecuali terkait dengan politik; dan jika tidak, sebagaimana ditekankan Carl Schmitt, hanyalah menjadi kategori analitis belaka. Bahkan yang demikian itupun tidak banyak diakui oleh sejumlah ahli teori sosiologi dan politik yang memperlakukan konsep negara sebagai wilayah analitis yang berguna.² Saya lebih cocok dengan Brian Nelson dan lainnya yang tidak sepaham dengan pandangan itu dan sekaligus menolaknya dengan cara menghubungkan motif-motif ideologi kepada para pengusungnya.³ Karena itu saya mengikuti sebagian besar penulis yang memandang negara sebagai sesuatu yang secara ontologis penuh makna sekaligus sebagai entitas yang sukses secara analitis. Pertanyaannya kemudian adalah: apa yang menjadikan suatu fenomena itu bisa disebut sebagai negara?

Telah seringkali diungkapkan bahwa negara mengandung makna berbeda bagi setiap orang. Satu survey literatur yang relevan menggambarkan impresi yang berbeda bahwa setiap pemikir yang orisinal telah memandang negara dengan cara yang unik, mulai dari mereka yang memasukkan kedalamnya suatu nilai etik organik (Hegel, Otto Gierke) hingga mereka yang mendasarkan hal itu pada hukum alam dan alam raya (Hobbes, Schmitt). Marx memandang negara sebagai suatu fungsi dominasi ekonomi satu kelas oleh kelas yang lain, Kelsen memandangnya sebagai suatu fenomena hukum yang utama, Schmitt sebagai suatu struktur politik, Gramsci sebagai suatu sistem hegemonik, Foucault dan poststrukturalis sebagai pengaruh kuat budaya. Setelah Schmitt pada tahun 1930-an, pandangan Hegelian tentang etika berangsur-angsur lenyap dari permukaan, tetapi kontroversi besar tetap berlangsung menyangkut batasan-batasan yang jelas dan nilai analitis dari suatu negara. Sejumlah komentator memandang negara sebagai “variable penjelas sentral,” ia menjadi sebuah aktor “dengan kepentingan diri yang

² Marinetto, *Social Theory*, 3-5.

³ Nelson, *Making of the Modern State*, 5., 129. Hans Kelsen bahkan lebih jauh dari itu, dengan mengatakan bahwa teori politik secara umum selalu menjadi bagian integral dari mesin ideologi suatu negara. Kelsen, *General Theory*, 185-186.

tidak selalu menggambarkan kepentingan masyarakat.”⁴ Yang lain ambil posisi bahwa negara tidak bisa dipahami melalui dirinya sendiri kecuali dalam kaitannya dengan struktur sosial dalam “konteks sosio-kultural dan sosio-ekonomi yang spesifik.”⁵ Sementara sebagian yang lain berada di tengah-tengah dengan seringkali menekankan yang satu ketimbang yang lain. Atas dasar semua ini, maka tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa jumlah ide tentang negara adalah sebanyak sarjana yang menulis tentang itu.

Bacaan cermat terhadap teori-teori tentang negara yang banyak itu—dengan mengenyampingkan pikiran Hegel dan Hegelian—menunjukkan bahwa inti dari semua pendapat yang amat variatif tersebut tidak lebih dari sekedar paham yang bersifat perpektif: setiap pendapat dipengaruhi oleh kenyataan bahwa paham tersebut mengadopsi suatu perspektif tertentu yang telah, karena satu atau lain hal, mengutamakan yang satu ketimbang yang lain. Kasus seperti Marx, Weber, Kelsen, Schmitt, dan bahkan para pengikut Foucauldian—yang inti pandangannya adalah, secara umum, paling luas—semua merupakan lambang dari pandangan tentang negara. Karena itu sangat mungkin bagi kita kemudian untuk mendekati masalah ini secara sintetik, bergerak menuju perspektif-perspektif tertentu yang lebih kurang merupakan pandangan yang koheren. Pandangan birokrasi di kalangan Weberian, hukum di kalangan Kelsenian, politik di kalangan Schmittian, ekonomi di kalangan Marxian, hegemonik di kalangan Gramscian, dan budaya di kalangan Foucauldian, semua bisa dimanfaatkan guna memahami konsepsi tentang negara. Dan kita tidak berhak untuk mengeliminasi satu-pun diantara mereka. Seseorang dapat, misalnya, menerima teori hukum dan konstitusional dari Kelsen tetapi menolak pernyataan dia bahwa yang demikian itu harus tetap tidak terkontaminasi oleh etika, politik, atau sosiologi. Menurut perpektif kita, pandangan Kelsen cocok dengan teorinya kalangan Schmittian tentang politik sekaligus teorinya kalangan Foucauldian tentang kekuasaan dan budaya. Dalam konteks pandangan kita, semua teori ini dan sejumlah teori lainnya tetap amat berguna dan akan menjadi landasan dalam kajian kita di sini.

Memang, pandangan kita tentang negara tidak perlu komprehensif dan menyeluruh, walaupun tetap tidak boleh mengabaikan pandangan-pandangan tentang negara yang menjadi bagian penting di dalamnya atau

⁴ Barkey and Parikh, “Comparative Perspectives,” 524-525.

⁵ Ibid.

juga pentingnya penelitian kita tentang negara Islam. Tidak tersedianya bagi kita tentang semua itu jelas akan sangat berbahaya dalam mengevaluasi mungkin-tidaknya keberadaan konsep tentang negara. Atas dasar semua itu, saya akan memisahkan antara bentuk dan isi dari negara, menempatkan isi sebagai satu variable atau satu kumpulan varibel dan menempatkan bentuk *terdiri dari struktur-struktur fundamental atau kekayaan-kekayaan yang dalam kenyataannya dimiliki oleh negara paling tidak selama satu abad yang tanpa dengannya tidak mungkin adanya negara; semua ini bersifat esensi*. Sebagaimana telah digambarkan pada Bab sebelumnya, pandangan kita tentang negara bersifat riil, eksis, dan negara paradigmatik, bukan sesuatu yang bersifat utopia atau prediksi masa depan.

Dalam pandangan kita, adalah isi yang berubah atau secara potensial berubah. Misalnya, suatu negara bisa saja dikuasai oleh kaum liberal, sosialis, komunis, oligar, atau bentuk lain, tetapi semua ini, disamping pengaruhnya yang berbeda terhadap negara dan masyarakatnya, tidak dapat (dan, secara lebih abstrak tidak boleh) merubah bentuk. Bentuk bukan hanya bersifat esensial dalam kaitannya dengan eksistensi negara tetapi juga membentuk sesuatu itu menjadi negara.

Perbedaan tersebut memerlukan sejumlah justifikasi. Tipologi isi/bentuk tidak memberi kemungkinan memasukkan karakter a-historis terhadap negara, sehingga seolah-oleh negara modern itu lahir dari sesuatu yang vacuum—sebagaimana seringkali digambarkan dalam ilmu politik. Kenyataannya, yang benar justru sebaliknya. Negara itu jelas-jelas merupakan produk sejarah sebagaimana institusi dan konsep apapun yang kita kenal selama ini, termasuk—sebagaimana akan kita lihat nanti—versi-versi modern tentang metafisik. Lebih dari itu, saya akan berargumen pada bagian berikutnya bahwa kenyataan sejarah ini menjadi bagian integral dari segala bentuk negara yang tanpa semua itu kita tidak akan pernah memahami hal itu secara lengkap atau secara memadai. Sejarah negara merupakan proses yang dengannya negara itu, *baik sebagai konsep abstrak maupun seperangkat praktek*, tidak mungkin ada bahkan tidak terbayangkan. Dan sebagai bentuk politik yang mengadopsi pandangan-pandangan paradigmatik tentang negara modern, maka negara harus memiliki sarana-sarana guna melakukan penetrasi kedalam masyarakat dan budaya, guna membentuk keduanya dengan cara-cara yang kondusif dalam rangka pembentukan subyek-subyek terkait dengan negara. Dengan kata lain, sebagai sebuah entitas untuk membentuk dirinya dalam arti suatu negara yang secara penuh dapat

direalisasikan, maka harus mengandaikan eksistensi subyek/subyektivitas tertentu, misalnya, warga negara. Negara dengan warga negara yang ada hanyalah mungkin melalui suatu proses sejarah, sesuatu yang tidak selalu menjadi bagian integral dari banyak negara yang saat ini kita akan menyebutnya sebagai suatu yang “lemah,” “buruk,” atau “terbelakang.”

Tetapi semua elemen yang menjadikan sesuatu menjadi negara, saat ini tidak nampak menjadi bagian integral dari suatu bentuk negara. Sekarang kita memahami secara baik dan diakui oleh sebagian besar sejarawan bahwa negara itu selalu, bahkan dalam bentuk-bentuknya pada masa pra-modern, menekankan pada rencana dan kebijakan ekonomi, usaha ekonomi, kapital, dan industri (terlepas dari definisi apapun yang diberikan kepada dua hal terakhir tersebut).⁶ Tidak terhitung sejarawan yang telah berargumen bahwa hubungan antara negara dan kapitalisme sangat bersifat organik.⁷ Namun demikian hubungan khusus ini bisa berubah, seperti kita saksikan selama berabad-abad menyangkut aturan yang terdapat di negeri-negeri komunis, sebagaimana juga terjadi dalam variasi kebijakan ekonomi yang menjadi karakteristik negara-negara yang secara ekonomi telah maju (Amerika Serikat, Kanada, Swedia, dan Italia merupakan contoh jelas dalam hal ini). Karena itu, ekonomi yang berbeda atau rencana-rencana negara dapat berkembang dalam konteks negara modern. Intinya adalah tetap, yakni bahwa suatu negara seperti Uni Soviet dapat berbeda secara drastis dari organisasi ekonomi Eropa-Amerika dan juga filosofinya (yang dalam perjalanan sejarahnya, negara-negara Eropa-Amerika juga berbeda di antara mereka sendiri), maka kemudian sulit bagi kita untuk berargumen bahwa suatu kebijakan atau ideologi ekonomi tertentu menjadi atribut pasti untuk satu negara. Sebagaimana David Held telah menegaskan, teori yang mengharuskan suatu negara sebagai kumpulan relasi-relasi kelas bertentangan dengan kepentingan kita untuk melihat negara sebagai “sekumpulan pihak-pihak terkait yang memiliki perhatian yang sama terhadap organisasi yang telah terinstitusi dalam bentuk kekuatan politik,” dan yang demikian berarti gagal memisahkan elemen-elemen institusional yang bersifat umum (*sui generis*) satu negara modern dan politiknya dengan variable-variable tentang relasi-relasi kelas.⁸

⁶ Spruyt, *Sovereign State*, 61-76; Frank, *ReOrient*, 80, 206 dan seterusnya.

⁷ Hall and Ikenberry, *State*; Giddens, *Capitalism*, terutama 179.

⁸ Held, *Political Theory and the Modern State*, 208.

Dengan demikian, maka kemudian hal-hal apa saja yang harus ada dalam satu negara-modern, yang tanpa semua itu negara tidak akan dan tidak bisa eksis dan, pada gilirannya, tanpa semua itu tidak akan mampu untuk eksis? Sebelum membahas pertanyaan ini dalam variasinya yang banyak itu, saya akan menekankan, sekali lagi, bahwa pertanyaan itu tidak mengasumsikan satu konsep tertentu dan pasti tentang negara (*a fix concept of the state*) atau satu konsep tentang tanda-tanda tertentu dan pasti tentang negara (*a concept of a fix notion of state*), sesuatu yang a-historis dan karenanya tidak bisa berubah. Pertanyaan tersebut—lagi dalam perspektif perhatian kita tentang negara Islam—lebih mendasarkan diri pada pandangan tertentu yang dengannya paradigma tentang negara membutuhkan hal-hal konstitutif tertentu yang secara tetap dan pasti mejadi esensi dalam operasi regular sekaligus keberadaan negara-modern tersebut. Ini tidak berarti bahwa satu kekayaan bentuk yang kita saksikan saat ini tidak dapat atau tidak akan menjadi satu atribut isi, sebab hal tersebut merupakan kualitas yang bergerak dan berubah, yang hingga batas-batas tertentu bisa berubah pada masa depan. Yang demikian ini sudah pasti, sebagaimana juga terjadi pada isu kapitalisme yang sangat esensial dalam bangkitnya satu negara, terbukti setelah Revolusi Bolshevik. Kedepan kita jelas-jelas bisa menyaksikan akan luasnya berbagai kemungkinan yang akan terjadi, semuanya merupakan respon terhadap perubahan yang bergerak begitu cepatnya dalam konteks proyek modern. Tetapi jika kita akan bicara tentang akan seperti apa negara Islam saat ini dan juga kedepan, kita harus mempertimbangkan kenyataan berdasarkan keberadaan mereka yang telah eksis selama satu abad atau bahkan lebih. Jika dan ketika satu atau lebih dari kekayaan-kekayaan bentuk yang kita miliki direduksi menjadi satu atribut isi atau bahkan dihilangkan sama sekali, maka kemudian seseorang mungkin mempertimbangkan kembali isu itu dan mungkin ingin menulis karya lain menanyakan pertanyaan-pertanyaan yang sama seperti diajukan dalam buku ini.

Sebagaimana kenyataan yang kita saksikan hari ini dan telah berlangsung relatif lama—dan, amat penting, sejauh menyangkut pertanyaan kita tentang kemungkinan akan adanya negara Islam—terdapat lima atribut/bentuk yang dimiliki oleh negara modern yang tanpa semua itu suatu negara, dalam konteks sejarah, tidak dapat terwujud, yakni: (1) konstitusi sebagai satu pengalaman a-historis yang bersifat spesifik dan lokal, (2) kebebasan dan metafisik yang menyebabkan lahirnya kebebasan, (3) legislatif yang bersifat monopoli dan pandangan tentang monopoli atas apa yang

disebut kekerasan yang legitimit, (4) mesin birokrasi, dan (5) keterlibatan hegemoni budaya dalam pranata sosial, termasuk produksi subyek nasional. Seperti akan kita saksikan, satu bangsa sebagai suatu konsep komunitas dan politik, termasuk pendidikan bangsa dan institusi-institusi pendidikan, semuanya amat integral dalam hegemoni budaya dimaksud.

Walaupun lima atribut negara itu akan didiskusikan berdasarkan topik-topik secara terpisah, tetapi secara substantif, metodologis, dan teoretis tidak terpisahkan, yang satu mungkin berasal dari yang satunya lagi, atau sebagai efek atau konsekuensi dari yang lain. Seringkali, sebagaimana akan segera kita lihat, antara satu dengan yang lainnya berhubungan secara dialektik.

1. Negara Merupakan Suatu Produk Sejarah yang Spesifik

Segala sesuatu di dunia ini merupakan produk sejarah, termasuk, dalam pemahaman tertentu, Tuhan itu sendiri. Tetapi yang demikian ini tidak sama dengan pemaknaan bahwa negara itu produk sejarah, sebab kesejarahan negara lebih kongkrit ketimbang wilayah metafisik. Negara-modern merepresentasikan suatu proses menjadi (*becoming*), yang membuka satu politik baru dan tertentu dengan rencana budaya-politik yang secara spesifik berasal dari Eropa.⁹ Dengan demikian kita pahami bahwa tidak ada bagian lain di dunia ini yang akan memproduksi, atas dasar dirinya sendiri, rencana politik tertentu ini. Eropa, secara geografis dan kemanusiaan, menjadi laboratorium paling jelas yang menunjukkan bahwa negara itu pertama diciptakan dan kemudian dikembangkan.¹⁰ Dan Eropa-Amerika hingga hari ini tetap menjadi lokasi negara paradigmatis yang seperti itu.¹¹ Kualifikasi berupa eksklusivitas yang nampak lunak dimaksudkan untuk terjadinya dialektika pada level kedua antara sosioekonomi paradigmatis dengan perkembangan-perkembangan sosiopolitik di Eropa dan juga di wilayah-wilayah jajahannya, terutama selama abad ke-19. Sebab tidak diragukan bahwa kekuatan di daerah jajahan mengambil pelajaran dari eksperimen-eksperimen hukum dan politik penjajah di tanah jajahannya, terutama Inggris

⁹ van Creveld, *Rise and Decline*, 209.

¹⁰ Untuk sejarah Negara Eropa modern, baca Poggi, *Developmen of the Modern State*; van Creveld, *Rise and Decline*; Gill, *Nature and Development*.

¹¹ Kahn, *Putting Liberalism*, 280, namun penekanan dia adalah pada Amerika Serikat sebagai negara-bangsa paradigmatis.

di wilayah penaklukannya India.¹² Tetapi hal ini, seperti telah disinggung, hanya bersifat tambahan terhadap transformasi-transformasi paradigmatis yang berlangsung di Eropa pada abad ke-18 dan ke-19, satu transformasi yang dipengaruhi oleh perubahan yang begitu cepat berdasarkan perkembangan ekonomi mereka, teknologi, masyarakat (di ibu kota, kota-kota lainnya dan juga pinggiran kota), struktur politik, dan tentu saja epistemologi.¹³ Kedalam kategori yang terakhir ini harus dimasukkan bukan hanya bentuk-bentuk baru tentang pemerintahan (dimana politik berjaln-berkelindan dengan sosiokultural, melahirkan bentuk-bentuk baru tentang subyektivitas) tetapi juga gerakan intelektual Enlightenment yang masif, yang memiliki pengaruh luar biasa dalam dialektika yang ekstensif tentang negara. Enlightenment, juga tentang asal usul bangsa Eropa disamping hutang budi besarnya pada awalnya kepada ilmu-ilmu Islam,¹⁴ bukan hanya membantu dalam terciptanya negara-modern tetapi juga, sebegitu pentingnya, menyediakan justifikasi ideologis yang dibutuhkan untuk bentuk baru sistem politik dan politik-budaya. Karena itu, untuk mengatakan bahwa "Negara Barat modern *pada dasarnya* merupakan produk dari kemungkinan sejarah"¹⁵ bukan hanya menawarkan satu deskripsi historiografi yang benar tetapi juga ikut menentukan karakteristik esensial bagi institusi modern tersebut.

Sebagai akibat dari legitimasi ideologi, negara dalam wacana ilmu politik muncul sebagai sesuatu yang abstrak, suatu subyek yang universal dan sekaligus tidak megenal batasan waktu. Kecenderungan pemahaman yang demikian bermula sejak awal abad ke-18 ketika konsep tentang negara dihubungkan dengan teori-teori kemajuan, rasionalisme, dan peradaban.¹⁶ Telah dipahami secara meluas di seluruh Eropa bahwa kehidupan manusia yang secara penuh beradab hidup dalam sistem negara yang demikian dan

¹² Baca Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*; Dirks, *Scandal of Empire*; van der Veer, *Imperial Encounters*; tapi juga B. Fuchs dalam karyanya *Mimesis and Empire* membahas formasi identitas kekuasaan berdasarkan mimesis.

¹³ Dintara karya terbaik dalam hal perubahan-perubahan menyangkut bentuk-bentuk pengetahuan mungkin tetap karya Foucault, lihat Bibliografi.

¹⁴ Baca Saliba, *Islamic Science*; Lyons, *House of Wisdom*. Untuk perspektif lebih luas, baca Hobson, *Eastern Origins of Western Civilization*; Goody, *Theft of History*.

¹⁵ Nelson, *Making of the Modern State*, 6 (penekanan oleh saya).

¹⁶ Untuk konteks sejarah tentang rasionalitas dan akal dalam pemikiran Enlightenment, baca Larmore, *Autonomy*, 1-7.

karena itu, siapa saja yang waktu itu tidak termasuk di dalamnya (yakni mereka yang tinggal di luar Eropa) dikategorikan sebagai masyarakat “suku dalam” (*tribal*) yang inferior yang seolah-olah bukan manusia yang sebenarnya.¹⁷ Keyakinan ini mewujudkan dalam bentuknya yang amat variatif, salah satunya seperti yang terdapat dalam paham Hegelian yang secara lebih jauh bahkan memitoska negara dengan segala atributnya menjadi satu struktur moral yang menyebar secara luas,¹⁸ satu pemahaman yang ditolak karena dianggap sebagai suatu imaginasi belaka oleh generasi-generasi berikutnya di kalangan filosof Eropa dan para ilmuwan politik. Karakteristik negara yang secara alami bersifat positivistik diyakini bersandar pada “kenyataan dan realitas yang murni.” Dengan diterimanya paham demikian ini secara penuh, maka negara kemudian lebih diasosiasikan dengan metode ilmiah “bebas nilai” yang diasumsikan berdasar pada hukum-hukum yang valid dan universal. Produk asosiasi konseptual demikian ini merupakan pandangan yang telah dimodifikasi yang, karena negara bersandar pada data empirik dan sekaligus pada metode “ilmiah,” berlaku baginya prinsip-prinsip ilmiah yang universal yang seharusnya, berdasarkan pemahaman yang benar, tidak mengenal batasan waktu bagaikan akal itu sendiri.

Konstruksi ideologi negara-modern yang demikian itu boleh jadi betul-betul memiliki kualifikasi sifat atau atribut tertentu,¹⁹ dan hal tersebut menjadi sesuatu yang harus ada pada setiap negara. Namun harus disadari bahwa semua itu, sebagaimana sifat-sifat atau atribut-atribut lainnya, tetap merupakan produk evolusi sejarah sekaligus tidak lepas dari konteks sejarah. Persis di sinilah bahwa puncak dan tulang punggung dari sifat/atribut negara itu lahir. Sejarah negara *adalah negara saat ini*, sebab tidak ada dalam negara itu yang dapat melepaskan diri dari waktu yang bersifat temporal. Karenanya, yang demikian itu merupakan suatu produk sejarah tentang sesuatu yang partikular, budaya dengan lokasi yang spesifik: Eropa (tengah dan Atlantik)—bukan Amerika Latin, bukan Afrika, dan bukan pula Asia. Dalam bahasa Carl

¹⁷ van Creveld, *Rise and Decline*, 185. Lihat pula Mill, *On Liberty*, 81; Ferro, *Colonization*, 22.

¹⁸ Vincent, *Theories of the State*, 119-146.

¹⁹ Sebenarnya kita tidak memerlukan di sini, sebab pemerintahan Islam juga bergantung pada seperangkat keyakinan tertentu yang juga berperan sama seperti berperannya ideologi dalam negara-modern.

Schmitt, “Negara hanya mungkin eksis di Barat.”²⁰ Perlu ditegaskan, buku ini merupakan upaya berkelanjutan dalam hal mengungkap implikasi-implikasi dari sifat/atribut yang demikian.

2. Kebebasan dan Landasan Metafisiknya

Sejauh hal tersebut merupakan suatu keharusan untuk eksistensi satu negara sebagai satu kemungkinan yang *a-historis* dan karenanya merupakan satu asal-usul yang bersifat spesifik dan kontekstual, maka hal tersebut juga—jika kita berpandangan bahwa hal itu sebagai suatu kewajiban—merupakan suatu entitas yang dikonstruksi; yakni hal tersebut harus mengandung satu atau banyak hal, baik bersifat riil maupun sekedar fiksi, material atau konseptual, imajinatif atau simbolik.²¹ Konsep tentang kebebasan merupakan satu atribut yang tetap, walau diakui terjadinya perubahan-perubahan tentang negara selama dua abad terakhir atau lebih, sekaligus merupakan satu dari tanda-tanda yang amat penting.²² Sementara semua aturan pada pra-modern dipertahankan berdasarkan politik tertentu dan struktur-struktur ideologi, negara-modern bersifat unik dalam karakter impersonalnya,²³ satu konsep abstrak yang terletak pada hakekat legitimasinya.²⁴ Karena itu, sifat abstrak dari kebebasan membutuhkan evaluasi terhadap negara bukan hanya sebagai seperangkat institusi yang berbeda-beda tetapi juga sebagai suatu struktur ideologi yang mempengaruhi dan mengatur matrik sosial dari negara itu sendiri.²⁵

Secara politis dan ideologis, kebebasan dikonstruksi berdasarkan konsep fiktif tentang suatu keinginan untuk menampilkan dirinya. Berasal dari Eropa (tepatnya dilahirkan oleh kondisi-kondisi Eropa yang spesifik), konsep kebebasan lahir melalui satu ide bahwa bangsa yang membentuk

²⁰ Posisi Carl Schmitt seperti dibahas dalam Bolsinger, *Autonomy*, 124; lihat pula Hay and Lister, *State*, 4-7.

²¹ Untuk diskusi yang luas tentang tema-tema negara ini, lihat Anderson, *Imagined Communities*; Abrams, “Notes on the Difficulty of Studying the State”; Mitchel, “Society, Economy”; Marinetto, *Social Theory*, 107-109; Finlayson and Martin, “Poststructuralism,” 162-163.

²² Gill, *Nature and Development*, 4-5.

²³ van Creveld, *Rise and Decline*, 127.

²⁴ Nelson, *Making of the Modern State*, 127.

²⁵ Kahn, *Putting Liberalism*, 266; Kebebasan yang populer tidak mengenal bentuk, tempat, atau waktu selain negara itu sendiri.

negara merupakan satu-satunya penentu keinginan dan tujuan dirinya.²⁶ Untuk bisa eksis, secara ontologis bisa wujud, keinginan itu mengharuskan keyakinan akan adanya jarak dari sifat perbudakan, tirani, atau setan yang mempengaruhinya. Jarak dari tirani—berdasarkan perjalanan sejarah, paradigmatis, dan narasi yang ditunjukkan oleh Revolusi Perancis dan Amerika²⁷—merepresentasikan persyaratan amat penting yang tanpa semua itu kebebasan tidak mengandung makna berarti. Berbicara tentang negara-modern maka secara hakiki berarti menempatkan—seolah-olah ia sebagai premis minor dalam silogisme—atribut kebebasan dan pada gilirannya memasukkan kekuatan keinginan populer sebagai penentu untuk tujuan kolektif dirinya. Keinginan populer dan kolektif ini tidak mengharuskan adanya partisipasi individu secara aktif dan aktual²⁸ tetapi membutuhkan klaim-klaim kekuatan kolektif karena hal tersebut merupakan satu fiksi belaka. Konsep demikian ini tidak kehilangan perannya walaupun ketika kekuatan-kekuatan non-demokratis tampil sebagai penguasa, sebab walaupun dengan ketidak-adaan praktek-praktek demokratis tradisional, negara apapun (baca negara-bangsa) mengharapkan kebebasannya mewujudkan dalam perbuatan dan perkataan para penguasanya, walau mereka berasal dari sekelompok penjahat sekalipun. Bahwa eliminasi dari keinginan demokratik menuju tirani dan sebaliknya tetap terjaga melalui kebebasan adalah merupakan ekspresi akurat tentang transisi-transisi dalam sejarah dari monarki absolut menuju penguasa demokratis dibawah konsep yang kuat tentang negara bebas.

Tentang kebebasan memiliki dimensi-dimensi domestik dan internasional. Secara internasional, kebebasan berarti bahwa negara-negara yang ada mengakui otoritas negara lainnya dalam batas-batas yurisdiksinya dan karena itu setiap negara secara sah dan legitimit merepresentasikan bangsanya dalam berkomunikasi dengan negara-negara lain, baik secara sendiri-sendiri maupun secara bersama. Fiksi ini telah membuktikan kesuksesan dan kekuatannya, bahkan walau setiap orang mengetahui bahwa suatu rejim sebenarnya tidak representatif bahkan bersifat opresif, tetap saja rejim tersebut dipandang *legitimit* atas nama warga negara/bangsanya. Hanya suatu revolusi atau perubahan konstitusi yang fundamental dalam satu

²⁶ Hay at al., *State*, 4-6; Grosby, "Nationality and Religion," 103.

²⁷ Bolsinger, *Autonomy*, 29.

²⁸ Nagel, "Ruthlessness in Public Life," 87.

negeri yang akan dapat mengganti penguasa tiran sebelumnya dengan satu pemerintahan yang diterima secara internasional sebagai penjaga sekaligus pengawal kebebasan. Akan tetapi, walaupun kekerasan membuat dan merusak representasi tentang kebebasan, hal tersebut dipandang tidak cukup menjadi alasan untuk pengakuan terhadap adanya satu negara sebagai anggota sah komunitas internasional. Sebab kebebasan harus dibangun secara legal melalui satu konstitusi politik dan yuridis.²⁹ Jika tidak, hal tersebut dipandang tidak lebih dari sekedar aksi kekerasan belaka.³⁰ Karena itu, kekerasan merupakan jalan lurus menuju kebebasan jika hal tersebut merupakan satu ekspresi keinginan popular yang didukung secara yuridis.³¹

Kebebasan yang diakui secara internasional, sebagaimana ditentukan dalam prinsip setelah peristiwa apa yang dikenal dengan Perdamaian Westphalia (1648), dihubungkan secara struktur dengan unsur internal, yakni dimensi domestik. Dalam batas-batas kebangsaan, tak ada satu-pun yang lebih tinggi dari negara. Jelas bahwa hukum negara adalah hukum dari bangsa dan tanah air tersebut. Negara tidak dapat dilawan dan juga tidak dapat, secara hukum, ditarik ke sesuatu yang lebih tinggi darinya,³² sebab pada hakekatnya negara merupakan ekspresi keinginan akan kebebasan itu sendiri. Seperti telah dinyatakan oleh Geoffrey Marshall, di dunia seperti sekarang ini, "dinyatakan bahwa secara umum tidak dibenarkan secara moral untuk melawan hukum."³³ Melawan hukum berarti melawan keinginan popular masyarakat, yang berarti bahwa untuk seorang warga negara atau sekelompok warga negara untuk melawan hukum negaranya sendiri merupakan satu kontradiksi secara logika (sebab hal itu berarti melawan keinginannya sendiri) atau merupakan satu aksi kekerasan radikal dan ekstrim yang merepresentasikan satu keinginan popular yang lain yang berarti satu alternatif kebebasan lain. Yang menjadi karakteristik mendasar dari tantangan yang demikian dan

²⁹ Poggi, *Development of the Modern State*, 80.

³⁰ Kahn, *Puttinng Liberalism*, 268-269.

³¹ Iraq dbawah jajahan Amerika merupakan contoh baik dalam hal ini. Bahkan ketika diktator Saddam Hussein telah berhasil digulingkan melalui kekerasan oleh kekuatan asing, tak seorang-pun yang berminat memberi dukungan kepada Iraq melalui suara politik, tanpa dan hingga satu pemerintahan yang pertama kali dideklarasikan atas dasar yang diyakini sebagai hukum konstitusional Iraq.

³² Gill, *Nature and Development*, 4-5; Poggi, *Development of the Modern State*, 88-89.

³³ Marshall, *Constitutional Theory*, 207.

penerimaannya dalam dunia positivistik tentang negara-negara adalah bahwa sah dan legitimit tidaknya tantangan tersebut bergantung pada keseluruhan kesuksesan kekerasan dalam mengganti tatanan yang ada sebelumnya,³⁴ sebab tanpa tahapan yang demikian tidak akan pernah diakui adanya konstitusi pengganti. Kekerasan sekaligus ancaman penggunaannya bukan saja amat esensial akan keberadaan konstitusi tentang kebebasan secara internasional tetapi juga, bahkan yang jauh lebih penting bagi kita, secara internal. Secara logika murni tentang kemungkinan, kekerasan kemudian menjadi satu keharusan dan menjadikannya kondisi yang disyaratkan dalam proses terciptanya kebebasan internal suatu negara yang merepresentasikan sekaligus direpresentasikan oleh keinginan popularnya yang legal.

Untuk eksis, kebebasan memerlukan bukan hanya negara tetapi juga pra-syarat umum berupa konstruksi imajinatif berupa bangsa.³⁵ Setelah bebas, negara-bangsa kemudian eksis “yang tidak bergantung kepada apapun atau siapapun kecuali pada dirinya,”³⁶ sebab atas dasar konstruksi kekerasan yang konstitusional itulah yang membuat dirinya lahir dan terus mengimplementasikan praktek-praktek berdasarkan aturan-aturan yang regular. Paul Kahn telah menegaskan secara baik bahwa negara bebas “dipandang sebagai agen yang efisien berdasarkan konstruksi dirinya...yang setara dengan Ciptaan Suci” dan “mampu memiliki sekaligus mengekspresikan kegiatan atau aksi yang diinginkan.” Dalam implikasinya

³⁴ Poggi, *Development of the Modern State*, 90.

³⁵ Anderson, *Imagined Communities*. Mendasarkan diri pada Richard Ashley, Finlayson dan Martin (“Poststructuralism,” 164), Anderson berpendapat bahwa “sosok” negara bebas “tidak lain dan tidak kurang dari sekedar representasi politik secara arbiter yang selalu terkait dengan proses eksistensi (*process of being*) yang tercatat dalam sejarah, melalui praktek, dan juga dalam menghadapi pemahaman-pemahaman yang resisten yang harus dikeluarkan jika representasi tersebut diperhitungkan sebagai realitas bukti diri yang memadai. Ini tidak berarti secara otomatis menegaskan bahwa negara tidak eksis sama sekali atau sekedar bayangan; tetapi yang demikian dipahami bahwa keberadaan negara sebagai entitas kebebasan dalam lingkungan internasional merupakan semacam mitos yang bergantung pada proses-proses yang terus berlangsung dalam menetapkan dan mengevaluasi unsur “dalam” dan unsur “luar”nya melalui praktek-praktek pemisahan yang melahirkan lingkungan dalam yang dengannya negara dibutuhkan untuk mengambil langkah.”

³⁶ Kahn, *Putting Liberalism*, 267.

yang penuh, kebebasan adalah serupa dengan monoteisme sebagai atribut yang suci:

Pertama, kebebasan memiliki kekuatan: segala bentuk politik terbuka untuk dipilih olehnya. Kedua, ia mengisi semua waktu dan ruangan: ia selalu hadir dalam setiap kesempatan di tengah-tengah kehidupan bangsa dan di setiap lokasi di seluruh wilayahnya. Ketiga, kita mengetahui hal itu hanya melalui produk-produk yang dihasilkan. Kita semula tidak menyadari akan adanya kebebasan populer dan kemudian bertanya apa yang telah dilakukan. Kita hanya tahu bahwa hal tersebut harus eksis, sebab kita memandang negara sebagai satu ekspresi dari keinginan akan adanya kebebasan. Kita memahami kenyataan tentang subyek dari pengalaman berdasarkan hasil yang dicapai. Akhirnya, kita tidak bisa menyadari akan kebebasan ini tanpa mengalami kebebasan tersebut sebagai suatu klaim normatif yang hadir sebagai penegasan akan identitasnya. Kita memahami kita sendiri sebagai bagian, dan sekaligus hasil, dari kebebasan ini. Dalam kebebasan itulah kita melihat diri kita sendiri.³⁷

Karena itu, identifikasi tentang diri dengan kebebasan melahirkan pemahaman dan penampilan subyek melalui keinginan akan kebebasan, yang pada gilirannya dipandang sebagai sumber hukum sekaligus sumber bangsa, yang secara kolektif pada giliran berikutnya nampak dalam wujud kongkrit berupa hukum. Hukum merefleksikan keinginan yang bebas, dan karenanya keinginan itulah yang melahirkan subyek dan menampakkan dirinya dalam bayangan dirinya sendiri, tidak lebih dari sebagai ganti dan substitusi dari konsepsi Kristen tentang keinginan. Seperti konsep-konsep modern besar lainnya, pra-Enlightenment, yakni bentuk-bentuk kekuasaan dalam Kristen, pada umumnya dipertahankan melalui seperangkat sumber yang memiliki kekuatan otoritatif yang setara atau sama.³⁸ Carl Schmitt menekankan hal itu dengan mengatakan:

³⁷ Ibid., 267-268.

³⁸ Lihat juga Grosby, "Nationality and Religion," 97-104.

Semua konsep yang signifikan dari teori modern tentang negara semuanya merupakan konsep ketuhanan yang sekuler bukan hanya karena perkembangan sejarah mereka—mereka bergeser dari teologi kepada teori negara, yang dengannya, misalnya, Tuhan Yang Maha Kuasa menjadi pemberi hukum yang maha kuasa—tetapi juga karena struktur sistemik yang mereka miliki.³⁹

Selanjutnya, kita akan bahas tentang ketidak-mungkinan menjadikan negara-bangsa (*nation-state*) sebagai satu bentuk tatanan Islam tentang kebebasan yang suci, tetapi untuk kepentingan di sini kita harus memberi catatan singkat tentang karakteristik tunggal yang tidak terpisah dari praktek-praktek dan ideologi negara-bangsa sebagai representasi dari kebebasan (*sovereignty*), terutama, pengorbanan oleh warga negara.⁴⁰ Jika negara-bangsa dipahami sebagai ekspresi dari kehendak bebas (*sovereign will*) maka sebab akhir dari paham Aristotalian tentang keberadaan negara-bangsa menunjukkan eksistensi yang berlangsung secara terus-menerus. Tetapi, negara-bangsa eksis untuk kepentingan dirinya sendiri, dan tidak menjadi sarana untuk tujuan lain. Negara-bangsa bukan merupakan akhir dari yang lain, justru merupakan akhir yang selain dirinya harus dikorbankan.”⁴¹ Carl Schmitt berpendapat bahwa, sebagai satu keadaan yang bebas, “keputusan negara memiliki kualitas menjadi sesuatu bagaikan mu’jizat agama: ia tidak memiliki rujukan kecuali kenyataan itu sendiri.”⁴² Supremasi negara sebagai nilai tertinggi, dimana warga negara selalu diutamakan, bukan nilai di luar dirinya juga bukan pula unsur eksternal dari warga negara. Tidak ada dalam keinginan warga negara yang paradigmatik yang berada di luar kehendak/keinginan tentang kebebasan, sebab keinginan kebebasan—seperti telah kita lihat, mensubordinasi bukan hanya keinginan individu tetapi juga keinginan-keinginan lainnya. Tapi itu belum menjelaskan semuanya: warga

³⁹ Schmitt, *Political Theology*, 36; Amin, *Liberal Virus*, 54. Untuk analisa penuh nuansa tentang tema ini, baca Asad, *Formation of Secular*. Bahkan bagi Asad, mendasarkan diri pada argumen Schmitt tidak akan menghilangkan kekuatan mereka.

⁴⁰ Baca diskusi yang lebih luas tentang pertanyaan ini di Bab VI bagian 2.

⁴¹ Kahn, *Putting Liberalism*, 276.

⁴² Baca pengantar yang menarik Schmitt terhadap *Concept of the Political*, xiv.

negara itu sendiri tidak berada di atas sesuatu yang dikorbankan untuk tujuan utama. Sesungguhnya, warga negara itu merupakan manifestasi penuh dan paling utama dari pengorbanan, sebab tak ada satupun yang lebih berharga dari kehidupan kecuali negara-bangsa, yang secara umum dapat menuntut dan menerima secara sah pengorbanan utama tersebut.

Maka menjadi seorang warga negara berarti hidup di bawah satu kehendak/keinginan bebas yang memiliki metafisikanya sendiri. Yakni satu kehidupan bersama tuhan namun dalam bentuk tuhan lain,⁴³ suatu kehidupan yang dapat mengkalim dirinya sebagai kehidupan beriman.⁴⁴ (Untuk mengantisipasi argumen-argumen kita di bawah ini, attribut itu saja, dengan segala implikasi luar biasanya, sudah cukup bagi kita untuk memandang negara-modern sebagai sesuatu yang tidak cocok dan tidak sejalan dengan bentuk pemerintahan apapun dalam Islam).

3. Legislasi, Hukum, dan Kekerasan

Adalah satu kebenaran untuk mengatakan bahwa kehendak/keinginan bebas (*sovereign will*) kemudian melahirkan hukum. Hukum merupakan ekspresi paling nyata dari keinginan bebas itu, dan sekaligus merupakan manifestasi paling paradigmatik dari kebebasan dalam praktek pemerintahan. Jika kebebasan menjadi salah satu esensi dari negara, maka kapasitas dalam melahirkan hukum menjadi esensi penting lainnya, menjadi satu atribut yang tanpa itu tak ada negara yang bisa tetap dipandang sebagai negara. Pada Bab berikutnya, saya akan menjelaskan secara rinci posisi hukum dalam sistem negara-modern, yakni satu posisi yang amat signifikan dalam pembahasan kita tentang negara-Islam. Tetapi kenyataan menunjukkan bahwa negara-modern, sebagai sistem yang *integratif sekaligus mengintegrasikan* (yakni, mengintegrasikan cabang-cabang pemerintahan, departemen, agen, administrasi

⁴³ Ini bersifat instruktif bahwa, bagi Schmitt, kebebasan adalah dia yang memutuskan berdasarkan pengecualian, momen pengambilan putusan digunakan untuk melangkah di luar aturan hukum. Bagi Schmitt, kekuatan absolut dari putusan, yang berasal dari Tuhan dan teologi, kemudian diterjemahkan menjadi satu istilah politik. Dalam modernitas, Tuhan tradisional diganti dengan negara. Secara esensi, inilah tema dan argumen dalam karyanya *Political Theology* (baca, terutama, 5-15, 36-52).

⁴⁴ Itu tidak berarti menolak keragaman realitas dalam “subyek.” Warga negara itu hanya salah satu bagian dari keragaman itu. Untuk lebih jauh tentang ini baca komentar mendalam oleh Balibar dalam karyanya “Subjection and Subjectivation.”

dan fungsi-fungsi milliter, dst), secara pasti menempatkan hukum sebagai satu atribut yang kita, dalam konteks ini, tidak dapat dan harus tidak boleh menerima begitu saja apa adanya. Sebagai ekspresi dari keinginan bebas, negara bagaikan tuhan sebagai Pemberi hukum paling utama dan mulia. Kenyataan yang kita saksikan antara kebebasan dan rumusan hukum menjelaskan mengapa satu negara meng-klaim sebagai pemilik hukum dalam arti bahwa apa yang ia ambil dan tentukan menjadi miliknya sendiri. Untuk menyatakan bahwa keinginan bebas berhenti beroperasi harus didasarkan pada ketentuan resmi negara bahwa hukum akan diambil dari negeri lain, negara lain, atau entitas lain. Ini tidak berarti bahwa transplantasi hukum tidak boleh terjadi (sebab dalam kenyataan hal tersebut terjadi dan juga secara ekstensif terus kita saksikan), tetapi transplantasi akan membawa kepada pengabaian hukum yang berasal dari negeri lain atau budaya hukum lain melalui pilihan bebas tentang keinginan bebas. Atas dasar kebebasan, pengabaian hukum kemudian menjadi satu pandangan yang alami.

Kelsen berpendapat bahwa negara mengandung tiga elemen pokok: territorial, penduduk, dan kekuasaan.⁴⁵ Jika menerima pandangannya ini, kita harus memaknai kekuasaan mencakup (1) hukum sebagai keinginan politik dan (2) kekerasan diperlukan dalam rangka mengimplementasikan hukum tersebut baik secara internal maupun eksternal. Dalam perpektif legal, negara merupakan satu bentuk khusus tentang komunitas yang dilahirkan oleh tatanan hukum *nasional*, dimana komunitas dimaknai sebagai regulasi dibawah tatanan normatif dalam hubungan timbal-balik dalam satu kelompok individu. Negara menjadi seseorang dalam konteks hukum [pelaku hukum] yang merepresentasikan masyarakat baik sebagai entitas sosiologis maupun entitas legal. Untuk berbicara tentang perbedaan antara negara dengan hukum negara maka berarti mengisolasi atribut esensial tentang sesuatu dan kemudian mengatakan bahwa secara otomatis hal itu mampu berdiri terpisah dari sesuatu itu sendiri. Dalam perspektif logika yang ketat, sifat esensi dari atribut, secara rasional, akan berhenti eksis, sebagaimana tidak adanya organ tubuh yang dapat eksis karena lepas dari badannya. Kelsen benar ketika menekankan bahwa kita tidak memiliki cukup alasan untuk berasumsi akan keberadaan dua tatanan normatif yang berbeda, satu negara dan satunya lagi tatanan hukumnya. Kita “harus mengakui,” tegas Kelsen, “bahwa komunitas

⁴⁵ Kelsen, *General Theory*, 207.

yang kita sebut negara *adalah* tatanan hukumnya,”⁴⁶ tidak lain dan tidak lebih dari itu.⁴⁷

Jika negara-modern dibentuk berdasarkan kehendak/keinginan akan kekuasaan mutlak, dan jika keinginan berkuasaan itu mewujudkan melalui hukum, berarti penegakan hukum merupakan realisasi dari keinginan akan kekuasaan mutlak itu sendiri.⁴⁸ Keinginan tanpa instrumen yang memaksa untuk membelanya tidak memiliki kekuatan apapun: dalam terminologi politik, dan yang demikian itu adalah sia-sia. Kita telah melihat bahwa negara (sekarang juga dibaca: hukum) menjadi akhir dari segalanya, dan negara mengetahui, berdasarkan konstitusi yang tersedia, hanya dirinya sendiri dan juga hanya metafisisnya sendiri. Karena itu, batasan-batasan kekerasan ditentukan hanya oleh negara, dan hanya atas dasar ukurannya sendiri yang menentukan tipe dan level kekerasan untuk diimplementasikan melawan para pelanggar kehendaknya.⁴⁹ Dalam bentuk lebih jelas, negara merupakan agen utama dalam realisasi kekerasan; bahkan andaikan beberapa hukuman suci [berasal dari agama] harus diimplemtnasikan atau diadopsi, pengadopsian itu harus merupakan pilihan negara itu sendiri sebagai ekspresi keinginannya. Di sini berarti negaralah yang mengesahkan keinginan atau hukum suci/agama, dan bukan sebaliknya. Dengan kata lain, negara menjadi Tuhannya para tuhan. Jika, seperti sudah kita lihat, keinginan kekuasaan mutlak merupakan tuhan baru, maka tidak ada tuhan kecuali negara. Karena itu, hak eksklusif untuk

⁴⁶ Ibid., 182. “Pernyataan bahwa negara sebagai ‘kekuasaan dibalik hukum’ adalah tidak benar, sebab yang demikian berarti menyatakan eksistensi dua entitas yang berbeda, padahal sebenarnya hanya ada satu, yakni tatanan hukum. Dualisme hukum dan negara merupakan satu kerancuan yang membingungkan atau duplikasi dari obyek yang kita kenal” (191). Bagi Kelsen, karakter politik dari negara bermakna bahwa hal itu merupakan tatanan yang memaksa dan tatanan ini sendiri menjadi hukum (192). Menyangkut pemahaman terakhir ini, baca juga Foucault, *History of Sxuality*, 144; Foucault, *Foucault Reader*, 266.

⁴⁷ Tapi ini tidak untuk menolak efek-efek budaya atau lainnya dari tatanan hukum yang ada, efek yang diapresiasi secara signifikan oleh aliran Foucauldian dan kalangan post-strukturalis.

⁴⁸ Foucault, *History of Sexuality*, 266: “Hukum tidak dapat membantu tetapi justru harus dipersenjatai, dan akibat yang amat penting adalah kematian; bagi mereka yang melaggarnya, hukum akan membalas, yang dalam bentuk ekstremnya berbentuk kehancuran. Hukum selalu merujuk pada pedang.”

⁴⁹ Nelson, *Making of the Modern State*, 107; Bolsinger, *Autonomy*, 181; Kahn, *Putting Liberalism*, 277; Hall and Ikenberry, *State*, 1.

melakukan kekerasan dan menggunakan ancamannya guna mengimplementasikan keinginan legalnya merupakan salah satu ciri-pokok negara-modern. Penekanan di sini tidak banyak berhubungan dengan teknik-teknik lama dari kapasitas para penguasa untuk melakukan kekerasan tetapi lebih menyangkut hubungan yang unik antara kekerasan dengan landasan metafisika dari keinginan kekuasaan mutlak.

4. Mesin Birokrasi yang Rasional

Barangkali tidak ada ungkapan yang digunakan para komentator menyangkut negara yang lebih kontroversial, dan sungguh menjadi konsensus umum, dari ungkapan Weber berikut:

Karakteristik-karakteristik formal dan utama negara-modern adalah sebagai berikut: negara memiliki tatanan hukum dan administrasi yang bisa diubah berdasarkan legislasinya, yang dengannya kegiatan terorganisir yang dilakukan para staf administrasi, yang juga dikontrol melalui regulasi, diarahkan. Sistem tatanan yang demikian memiliki otoritas mengikat, bukan hanya bagi para anggota negara itu, yakni para warga negara...tetapi juga bagi pihak lebih luas menyangkut semua kegiatan yang terjadi di wilayah yurisdiksinya. Karena itu, yang demikian merupakan satu organisasi wajib berdasarkan teritorial yang telah ditentukan. Lebih dari itu, hari ini, penggunaan kekuatan dipandang sah jika hal itu dibolehkan oleh negara atau diberikan olehnya.... Klaim negara-modern dalam monopoli penggunaan kekuatan menjadi esensial baginya sebagai karakter yurisdiksi wajib yang beroperasi secara berkelanjutan.⁵⁰

Dalam sosiologi politik Weber, tatanan administrasi, baik sebagai bagian integral ataupun perluasan dari tatanan hukum, menunjukkan satu tipe rasional yang menjadi karakteristik dari dominasi. Corak utama dari dominasi ini adalah prinsip-prinsip volunter dan sistematisasi. Paham volunter dikatakan menjadi satu basis rasional yang secara bebas melahirkan organisasi politik sekaligus menafikan ketentuan yang diatur oleh tradisi atau

⁵⁰ Weber, *Economy and Society*, 56.

agama. Rasionalitas ini menjustifikasi perubahan atau alternatif bentuk dari tatanan yang telah ada, bahkan lebih dari itu, paling tidak secara teoretis, menjustifikasi pemisahan secara total dari eksistensi oleh dan melalui keinginan politik. Dalam politik, karena itu, rasionalisme pada akhirnya menciptakan dan mereproduksi berbagai kemungkinan dan sekaligus atribut turunannya: berupa arbitrari.⁵¹

Pada sisi lain, sistematisasi memerlukan bukan hanya kalkulasi tatanan administrasi sebagai satu ukuran empiris dan entitas terukur⁵² tetapi juga—yang justru lebih penting dalam konteks pembahasan kita—standarisasinya. Dalam struktur impersonal dari aturan birokrasi, semua diperlakukan sama, dan rasionalitas di sini dipandang dalam konteks imajinasi tentang keadilan. Weber benar dalam menekankan aspek ini dan berpendapat apa yang saya kira menjadi pandangan yang jauh lebih benar bahwa standarisasi ini menunjukkan perlakuan yang sama bukan hanya terhadap penduduk pada umumnya tapi juga terhadap para anggota aparat negara itu sendiri. Tetapi, tidak seperti Karl Marx dan juga beberapa orang lainnya, Weber tidak secara sama dan juga tidak secara memadai menekankan hubungan yang kompleks antara penguasa dan para elite pada satu sisi dan struktur-struktur hukum dan birokrasi pada sisi yang lain. Dengan pernyataan yang lebih sederhana, tidak ada alasan/argumen rasional yang dapat diajukan bahwa hubungan (struktural) ini melahirkan kesetaraan antara tatanan birokrasi rasional dengan hal-hal yang tidak menguntungkan dalam tatanan sosial. Karena itu kenapa Marx meyakini bahwa birokrasi harus lenyap dari dunia komunis mendatang; sebab, sebagaimana negara, birokrasi merupakan institusi yang tidak bertanggung jawab sekaligus bersifat eksploitatif seperti penyalapan satu kelas oleh kelas yang lain.⁵³ Seorang ahli hukum Islam pra-modern akan, walaupun dengan alasan yang sedikit berbeda, mendukung pandangan Marx secara antusias.⁵⁴

Hal lebih penting di sini adalah bahwa, bahkan bagi Marx, selama negara itu ada maka akan selalu hadir satu struktur birokrasi yang dominan, sebab struktur inilah yang menjadi esensi dari negara itu.⁵⁵ Menyangkut

⁵¹ Bolsinger, *Autonomy*, 134.

⁵² Rose and Miller, "Political Power," 183-186.

⁵³ Giddens, *Capitalism*, 237; Peffer, *Marxism, Morality*, 12, 153.

⁵⁴ Bahkan Khomeini sangat kritis terhadap birokrasi, walau dengan alasan yang berbeda. Baca Euben and Zaman, *Princeton Readings*, 176.

⁵⁵ Giddens, *Capitalism*; Peffer, *Marxism, Morality*.

esensialitas birokrasi ini, Weber dan hampir semua ahli menyetujuinya. Dua abad terakhir sejarah kita menunjukkan secara relatif konsisten bahwa revolusi dan perubahan rejim telah menyebabkan perubahan signifikan menyagkut masa depan aturan dan bahkan struktur sosial, tetapi birokrasi tidak mengalami hal yang sama. Sesungguhnya, birokrasi dan administrasi tidak hanya secara konsisten menjadi komponen paradigmatik negara tetapi juga terus mengalami pertumbuhan yang progresif dalam bentuk kompleksitas dan pengaruhnya yang luas, yang melahirkan, sebagaimana akan kita lihat pada Bab berikutnya, pertanyaan-pertanyaan konstitusional mendalam dalam setiap negara-modern. Telah terdapat kesepakatan umum di kalangan para sarjana dan para ahli teori menyangkut perkembangan birokrasi negara yang pesat ini. Untuk mengatakan bahwa perkembangan birokrasi negara telah seperti itu dan juga akan terus seperti itu—paling tidak sejauh yang dapat kita prediksi kedepan—“kekuatan”⁵⁶ telah menjadi karakteristik jelas bagi kita.

Tidak perlu terlalu ditekankan kembali bahwa struktur birokrasi beraneka ragam dan warna bahkan dalam satu negara atau satu propinsi sekalipun. Berdasarkan yurisdiksinya, mereka selalu cenderung untuk terus berkompetisi. Birokrasi-birokrasi negara menyangkut imigrasi dan tenaga kerja adalah, dengan alasan pembenar yang dikemukakan, merupakan contoh kongkrit dalam hal ini; begitu pula terkait dengan birokrasi pendidikan dan militer. Kompetisi di kalangan mereka juga mewujud dengan sendirinya sejalan dengan apa yang disebut dengan pemisahan kekuasaan, dimana legislatif, yudikatif, dan birokrasi-birokrasi ekskutif cenderung, secara alami dan pasti, membela kekuasaan mereka masing-masing. Namun, walupun mereka saling berbeda dan berkompetisi, tetapi semuanya diikat dengan satu struktur paradigmatik berupa kontrol terhadap semuanya, yang seringkali kemudian disebut dengan istilah yang menarik: sentralisasi. Semua pembagian birokrasi, bahkan di level terbawah sekalipun, diawasi dan dikontrol oleh unit-unit administrasi yang lebih tinggi yang bersfungsi menyatukan, yang pada gilirannya cenderung untuk mengakumulasi di bawah yurisdiksi masing-masing pembagian birokrasi yang bermacam-macam yang menggambarkan kompetisi, jika bukan proteksi yang berlebihan. Dengan kata lain, semakin meluas birokrasi maka semakin berada di bawah kontrol

⁵⁶ Bolsinger, *Autonomy*, 134.

aturan-aturan organisasi,⁵⁷ yang dengannya melahirkan struktur yang bersifat hirarhis dalam administrasi. Jika sentralisasi memang punya makna berarti (secara pasti hal tersebut tidak berarti sebagai pusat dari periperal dengan jarak yang sama) maka sentralisasi tidak lebih dari hubungan atas bawah (*top-down*), bagaikan struktur piramida. Adalah bagian atas dari piramida itulah yang mengatur dan mengadministrasi, dan hal ini dilakukan melalui teknik birokrasi. Karena itu, birokrasi menjadi alat dan instrumen administrasi, dan administrasi, dalam negara-modern, merupakan organisasi tentang kontrol, pengelolaan, pemerintahan, dan kekerasan.

Atas dasar semua itu, maka birokrasi negara memiliki pengaruh luas melebihi yang dimiliki organisasi politik lainnya (korporasi, partai politik, organisasi massa, dan seterusnya). Dalam kenyataannya, birokrasi negara mengatur sub-sub struktur birokrasi, menatanya, dan mengsubordinasikannya ke dalam aturan yang bersifat memaksa. Bahkan lebih dari itu, birokrasi mengatur masyarakat sipil, mulai dari pendaftaran kelahiran hingga sertifikasi kematian—dan hampir semua yang ada di seputar itu: sekolah, pendidikan tinggi, kesehatan, lingkungan, kesejahteraan, travel, lapangan kerja, keselamatan kerja, pajak, kesehatan umum, taman dan tempat hiburan, dan seterusnya. Dengan kata lain, birokrasi bukan hanya memasuki wilayah-wilayah privat dan masyarakat sipil, tetapi juga—dan yang penting dalam pembahasan kita—menata dan menentukan standar-standar yang terdapat di tengah-tengah masyarakat. Kita nanti akan melihat bagaimana, sebagai kepanjangan dan bagian integral dari hukum, birokrasi menunjukkan dan terus-menerus menunjukkan masyarakat dan subyektivitas individu yang dimiliki. Karena itu, birokrasi bernafas atas dasar masyarakatnya sendiri, yakni masyarakat negara.

5. Hegemoni Budaya, atau Politisasi Budaya

Seperti telah dikemukakan pada bagian awal Bab ini, perbedaan bahkan pertentangan antara dan di tengah-tengah teori-teori negara, semuanya merupakan satu fungsi yang bersifat perspektif, yang nampaknya diantara teori-teori yang berbeda itu juga seringkali saling berekonsiliasi. Karenanya, dalam perspektif kita, tidak ada kontradiksi, misalnya, antara pendekatan Kelsenian dan Foucauldian terhadap negara, terlepas dari keinginan

⁵⁷ Gill, *Nature and Development*, 4.

Foucauldian untuk “memotong kepala raja” dalam ilmu politik.⁵⁸ Memotong kepala raja tidak berarti bagi Foucauldian melenyapkan pra-syarat agar pertama kita melihat “hukum raja” dan perubahan-perubahan yang diperkenalkan pada dataran operasi negara, baik hal ini bisa diverifikasi atau tidak. Dia menjadikan hal ini sebagai bukti yang meyakinkan dan sekaligus sebagai tempat memulai. Juga tidak berarti menghilangkan aksi-aksi langsung dari negara sejauh menyangkut hukum, birokrasi, dan kekerasan. Saya membaca Foucault, disamping klaim-klaim yang saling kontradiksi di dalamnya,⁵⁹ sebagai mengatakan bahwa merupakan energi yang terlalu besar untuk melihat di balik semua itu, yakni untuk menyingkap implikasi-implikasi bukan hanya bagaimana negara atau setiap organnya beroperasi tetapi juga (1) bagaimana kita harus melakukan demitologi struktur yang luas dihubungkan dengan justifikasi ideologis dari negara itu sendiri (yakni merekonstruksi ulang obyek menjadi subyek dan sebaliknya) dan (2) bagaimana batasan analisa harus dihubungkan dengan realitas budaya, dimana negara dan budaya/masyarakat saling melahirkan satu sama lain secara dialektikal (“pengelolaan pemerintahan”) dan juga dimana pengaruh progresif negara terhadap tatanan budaya telah melahirkan dan terus melahirkan macam-macam subyektivitas yang spesifik.⁶⁰

Dalam satu aspek yang penting dan relevan di sini, bahkan Kelsen sependapat dengan Foucauldian. Tetapi perspektif Kelsenian, secara juristik dan politik dalam pengertian yang konvensional, tidak membutuhkan pemotongan kepala raja. Sebab “raja” dan hukumnya tetap menempati posisi sentral dalam analisisnya. Namun demikian, Kelsen mestinya tidak akan setuju dengan Foucault menyangkut satu fenomena esensial, terutama, bahwa masyarakat tidak dilihat sebagai sesuatu yang terpisah atau berbeda dengan negara. Stiap klaim bahwa mereka terpisah, dia menyatakan: “dapat diganti hanya dengan menunjukkan bahwa individu yang menjadi bagian dari negara yang sama membentuk satu kesatuan dan kesatuan ini tidak didasarkan pada tatanan hukum tetapi pada satu elemen yang tidak ada kaitannya dengan

⁵⁸ Foucault, “Governmentality,” 219-222; Rose and Miller, “Political Power behind the State,” 174; Finlayson and Martin, “Poststructuralism,” 166-170.

⁵⁹ Steinmetz, *State/Culture*, 28-29.

⁶⁰ Topik dari Bab VII.

hukum. Namun demikian elemen demikian...ternyata tidak bisa didapatkan.”⁶¹

Di sini Kelsen akan lebih setuju dengan Foucault jika ia bersandar pada istilah “menjadi” satu nilai yang bersifat formatif.⁶² Jika hukum sebagai seperangkat wacana dilihat bersifat formatif dalam arti sebenarnya dan tidak hanya dalam pengertian terbatas bahwa putusan pengadilan, misalnya, bersifat formatif, maka analisa Foucault secara otomatis akan mengikuti dari, dan didasarkan pada, pandangan Kelsen di atas. Hal ini akan dan seharusnya dilihat sebagai mengintegrasikan analisa Kelsen dan memperluas cakupannya pada bagian-bagian dan sub-sub realitas kultural.

Kita akan membahas dialektika negara/budaya lebih rinci pada BabV dan VI, tetapi untuk kepentingn di sini, argumen harus dibatasi pada dialektika sebagai bentuk atribut yang esensial bagi negara. Sebab tidak akan ada satu negara yang penuh dan juga stabil tanpa kehadiran dialektika dimaksud. Seseorang bahkan bisa mengatakan bahwa kekuatan dan koherensi internal dari satu negara bergantung secara signifikan pada kemampuannya bukan hanya dalam mengurus masyarakat, yang secara otomatis hal itu akan berlangsung berdasarkan konstitusi, tetapi juga kemampuannya dalam melakukan penetrasi secara kultural.⁶³ Jika negara-Islam harus diperlakukan sebagai satu negara seperti telah didefinisikan secara jelas, maka harus dicermati dinamisasi dari dialektika tersebut, sebab tidak ada negara paradigmatic dan stabil (seperti negara-negara Eropa-Amerika) yang dapat dikatakan bisa bertahan tanpa hal itu. Jika benar bahwa kehendak/keinginan kekuasaan mutlak menjadi bagian penting dari sebuah negara,⁶⁴ maka tidak ada otoritas yang secara otonom dapat dilekatkan kepada unit atau entitas apapun dalam negara itu. Karena itulah mengapa negara Eropa menenyapkan semua entitas internal dan juga mengapa kebanyakan dari negara-negara “dunia ketiga” saat ini hanya menjadi negara dalam bentuk nama saja. Dilahirkan melalui fiksi-fiksi legal oleh kekuatan-kekuatan penjajah pada abad-abad terakhir ini, negara-negara di dunia ketiga merupakan negara yang berusaha mengatur masyarakat segmental secara esensial berdasarkan unit-unit kesukuan atau aspek lokal lainnya yang

⁶¹ Kelsen, *General Theory*, 183 (penekanan oleh saya)

⁶² Untuk performativitas, baca Austin, *How To Do Things with Words*; Austin, “Performative Utterances”; Butler, *Excitable Speech*.

⁶³ Arti itu saya ambil dari Hall and Ikenberry, *State*, 13.

⁶⁴ Sebagaimana dibahas pada sub-bagian kedua.

menjadi lokus dari loyalitas politis yang kemudian berusaha berfungsi secara independen sebagai sebuah negara.⁶⁵ Tentu saja pemusnahan entitas internal merupakan langkah kongkrit pertama dalam penetrasi terhadap budaya negara, yang secara klasik ditunjukkan dalam bangkitnya negara-negara Inggris dan Perancis sejak awal abad kedelapan belas. Penetrasi budaya mengharuskan penghancuran (dan pembuatan konstitusi ulang) unit-unit sosio-kultural negara tradisional, dan keduanya merupakan langkah-langkah berikutnya yang dengannya keinginan kekuasaan mutlak bisa dimanifestasikan.

Sebagian para analis berhasil menegaskan perbedaan antara dua tipe kekuasaan, satu diantaranya adalah mencakup kemampuan satu agen untuk memaksa pihak lain melakukan atau tidak melakukan sesuatu, yang dengannya menggiring hubungan itu kedalam bentuk unilateral yang bersifat memaksa. Sedangkan yang lain mewujudkan penerimaan sekaligus kerjasama dengan kekuasaan oleh semua subyek yang tersubordinasi dibawah kekuasaan tersebut. Karena itu, dibawah tipe kedua kekuasaan ini, kemampuan negara untuk bekerja melalui unit yang bermacam-macam dari masyarakat sipil meningkatkan otonomi negara atas dasar kesuksesannya dalam memberi perhatian terhadap sebagian besar persoalan sosial dan budaya. Para analis yang melihat dalam "berbagi kekuasaan" ini sebagai penegasian terhadap kekuasaan (seperti dinyatakan oleh Michael Mann)⁶⁶ bahwa kekuasaan negara dimanfaatkan untuk mengurus masyarakat, semuanya menjadi paradoks dengan apa yang mereka lahirkan, sebab mereka juga beragumen bahwa berbagi kekuasaan itu meningkatkan otonomi negara."⁶⁷ Analisa demikian ini. "tidak diragukan," (menggunakan ungkapan

⁶⁵ Nelson, *Making of the Modern State*, 9; Gray, *Straw Dogs*, 12. Kasus India merupakan salah satu pengecualian yang amat jarang, Baca Kaviraj, "Enchantment of the State."

⁶⁶ Hall and Ikenberry, *State*, 13.

⁶⁷ *Ibid.*, 14. Sangat mungkin bahwa posisi Hall dan Ikenberry dalam hal ini sangat dipengaruhi oleh kenyataan bahwa perhatian utama keduanya terbatas pada hubungan negara dengan ekonomi dan kapitalisme. Suksesnya negara dalam melahirkan hal-hal menyangkut pasar bebas dan pemilikan pribadi tidak memiliki ukuran memadai dalam analisa jika dibandingkan dengan, misalnya, kebijakan pendidikan negara yang tidak dapat mendukung perasaan individu dalam pemilihan dan kebebasan. Sementara kapitalisme, dilain pihak, bisa melakukan itu.

Pierre Bourdieu),⁶⁸ sebab yang demikian itu berarti berfikir tentang negara melalui negara. Sejauh menyangkut ilmu politik, hal tersebut mendukung legitimasi negara dan juga segala perangkat ideologisnya ketika mengkaji—atau mengklaim mengkaji—negara. Legitimasi akademik terhadap proyek tersebut mempertegas isu penting di hadapan kita: bahwa melalui mazhab-mazhab negara dan juga pendidikan yang diatur hukum negara (yang menghancurkan bentuk-bentuk yang ada sebelumnya), suatu paradigma akademik elite diciptakan dan terus diciptakan sebagai satu domain budaya guna merespon segala penetrasi negara terhadap tatanan sosial.⁶⁹ Menghubungkan agensi terhadap tatanan sosial yang berdiri terpisah dari negara berarti menolak, bahkan kontradiksi, dengan esensi sekaligus bagian-bagian dari keinginan kekuasaan mutlak, berupa tatanan politik negara yang tahu hanya tentang dirinya, hukumnya sendiri, birokrasinya sendiri, dan kekerasannya sendiri. Jika kita menerima kemungkinan-kemungkinan bagi satu negara, dan memang seharusnya demikian,⁷⁰ maka kita juga harus menerima kemungkinan kehadiran fondasi yang pernah ada sebagai lokus dari keinginan kekuasaan mutlak. Untuk menyandarkan agensi otonom terhadap domain budaya bukan hanya menolak efek material dan konseptual dari keinginan kekuasaan tersebut sebagai penghancuran terhadap bentuk-bentuk yang ada sebelumnya, tetapi juga menempatkan segala arbitari yang dilakukan sebagai sesuatu yang alami. Sebagaimana telah dikemukakan Bourdieu, domain-domain budaya “terbentuk berdasarkan kegiatan-kegiatan negara yang, dengan menempatkan mereka dalam sesuatu atau pikiran,

⁶⁸ Bourdieu, “Rethinking the State,” 54.

⁶⁹ Domain pendidikan budaya, harus dicatat, merefleksikan transformasi konsep-konsep teologi kedalam kategori politik modern—sebagaimana telah kita lihat dalam pemikiran Schmitt. Seperti ditegaskan Sorel (*Illusion of Progress*, 104), yang demikian itu “berasal dari Gereja yang para filosof meminjam idenya tentang kekuatan pendidikan dalam merubah masyarakat.” Sebagaimana kaum missionari keluar untuk mendidik orang-orang India yang “barbar,” terdapat, di Eropa, proposal kegiatan yang “secara persis meniru proposal kaum misionari tersebut” guna mendidik publik Eropa, dengan ide untuk membentuk, sebagaimana dikatakan Turgot, “di dalam semua kelas sosial manusia menjadi manusia mulia dan berguna, berjiwa adil, berhati suci dan menjadi penduduk yang mulia.”

⁷⁰ Lihat sub-bagian 1 dari Bab ini.

memberikan kepada arbitrari budaya segala yang nampak sebagai suatu yang bersifat alami.”⁷¹

Konstruksi dari segala yang nampak itu harus pula mempertanyakan paradoks yang fundamental bahwa otonomi budaya itu mencakup kenyataan bahwa budaya memiliki kapasitas untuk mewujudkan kehancuran dirinya. Jika kita menerima bahwa negara mengetahui hanya dirinya sendiri, yakni akhir dan tujuan dari dirinya, sekaligus tidak mengakui adanya akhir dan tujuan lain,⁷² dan karenanya secara inheren tidak mampu melakukan penghancuran dirinya, maka implikasinya adalah bahwa domain budaya melahirkan kehancuran dirinya menjadi tidak masuk akal sama sekali terhadap adanya klaim tentang otonomi budaya.

Bab-Bab selanjutnya dalam buku ini akan mengkaji lebih jauh tema-tema tersebut di atas sekaligus implikasinya dalam struktur-struktur negara-modern dan masyarakatnya. Namun demikian, sebagai kesimpulan dari Bab ini saya menekankan dua hal: pertama adalah lima bentuk atribut negara yang telah kita diskusikan, jelas semuanya itu dimiliki oleh negara; yakni, tidak ada negara paradigmatis yang dapat eksis atau bisa bertahan tanpa adanya salah satu dari atribut dimaksud. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, atribut-atribut tersebut telah menjadi karakteristik negara, dan karena itu perubahan apapun di dalamnya sebagai keinginan tentang atribut, seharusnya, membutuhkan bukan hanya evaluasi ulang terhadap asumsi-asumsi tesis kita (dan secara otomatis tesis itu sendiri) tetapi juga hampir semua wacana tentang negara yang telah muncul sejak abad ke-18 hingga kini. Hal ini harus dilakukan karena penghilangan atau penghapusan bentuk apapun dari atribut itu dari dunia sekarang akan secara otomatis merubah arkeologi, arsitek, struktur, organisasi, dan segala sesuatu terkait negara sebagaimana telah kita maklumi selama ini. Hal ini mencakup atribut pertama yang, secara definitif, mengimplikasikan dan secara efektif mencakup atribut-atribut lainnya. Kedua, sejalan dengan yang pertama, adalah kenyataan yang meminta kita memahami bahwa bentuk atribut tersebut secara struktur dan organisasi saling berhubungan, bahwa perubahan terhadap yang satu *berakibat* pada perubahan yang lain. Bahwa mereka berada dalam hubungan dialektis secara timbal balik tidak hanya jelas tetapi juga esensial untuk keberlanjutan eksistensi negara-modern dan juga berfungsinya negara secara

⁷¹ Bourdieu, “Rethinking the State,” 55.

⁷² Lihat sub-baian 2 Bab ini.

regular dalam setiap harinya. Satu dialektika khusus dalam konteks kepentingan yang luas akan menjadi fokus Bab berikutnya yang akan dilihat dalam perspektif komponen Islam secara komparatif.

Bab V

PEMISAHAN KEKUASAAN (Aturan Hukum atau Aturan Negara?)

Doktrin asli tentang pemisahan kekuasaan didasarkan pada satu pandangan bahwa terdapat tiga fungsi pemerintahan: merumuskan hukum, mengimplementasikan hukum dan menginterpretasi hukum. Masing-masing dari tiga fungsi ini sejalan dengan satu cabang pemerintahan: hukum dirumuskan oleh legislatif, diimplementasikan oleh eksekutif, dan diinterpretasi oleh yudikatif.... Doktrin ini...mengandung banyak pengecualian yang harus diselesaikan (Mogens Hansen, "The Mixed Constitution Versus the Separation of Power").

Disamping itu, nampaknya kita tidak dapat menyelesaikan problem pemisahan kekuasaan itu. Bahkan jauh dari itu. Kita tidak sepakat tentang prinsip-prinsip yang dibutuhkan, apa tujuan obyektifnya, atau bagaimana cara mencapai obyektif yang ditentukan (M. Elizabeth Magill, "Real Separation in Separation of Powers,")

Model baru administrasi negara itu tidak konstitusional, dan validasinya oleh sistem hukum tidak lebih dari sekedar satu revolusi konstitusi damai.... Penghancuran terhadap prinsip pemisahan kekuasaan ini mungkin dapat dipandang sebagai sambutan baik terhadap revolusi administratif modern. Agen-agen administrasi secara rutin mengkombinasi semua dari tiga fungsi pemerintahan itu dalam satu lembaga yang sama, dan bahkan di tangan orang-orang yang sama dalam lembaga itu (Gary Lawson, *Rise and Rise of the Administrative State*").

Sejak awal mula dari Republik Amerika, pemisahan kekuasaan, sebagaimana dipahami Framers, dan sebagaimana konstitusi hukum kontemporer terus memahami hal itu, ternyata telah tidak eksis lagi (Daryl J. Levibson, "Separation of Parties, Not Powers,").

Karena kita meyakini secara benar tentang ide dasar demokrasi maka kita biasanya merasa terpanggil untuk mempertahankan institusi-institusi tertentu yang telah lama diterima sebagai suatu lembaga yang penting, dan tidak berani mengkritisi semua itu karena dikhawatirkan akan memperlemah sesuatu yang kita ingin pertahankan.... Nampak bagi saya pengalaman pahit bukan karena kegagalan dari prinsip demokrasi itu saja tetapi juga disebabkan oleh upaya-upaya yang kita lakukan secara tidak benar (F.A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*).

Jika kehendak/keinginan kebebasan mutlak merupakan suatu fenomena yang dilahirkan dalam sejarah, dan jika bentuk ekspresinya mewujud dalam bentuk hukum, maka negara-modern, dalam bentuk-bentuk struktur yang penting, secara sejarah berarti bentuk kongkrit (badan) dari hukum. Agar hukum bisa merepresentasikan keinginan demikian, yang sekaligus menjadi tujuan akhir dari satu negara, maka hal itu harus didukung oleh kekuatan nyata. Kita juga sudah melihat, dan hal ini akan menjadi lebih jelas pada Bab-Bab berikutnya, bahwa melalui manifestasi hukum dari keinginan kebebasan mutlak, negara tidak lepas/bebas dari budaya. Dengan kata lain, negara melahirkan dan terus menguasai masyarakatnya sendiri. Dengan pengertian demikian, Kelsen (yang menegaskan identitas negara/hukum)¹ akan setuju dengan Foucault bahwa jika hukum itu *berada di mana-mana* dalam negara, maka hukum sebagai satu manifestasi dari keinginan negara harus bekerja dalam budaya. Kita tinggalkan sementara isu kultural di sini, dengan menegaskan bahwa negara-modern yang paradigmatis, dalam politiknya, maka hukum dan masyarakat merepresentasikan satu kesatuan yang erat. Klaim bahwa negara-modern merupakan satu kesatuan maka akan disertai di dalamnya segala aspek dan elemen, sebagian diantaranya akan semakin jelas

¹ Kelsen, *General Theory*, 191.

pada bagian kedua Bab ini, ketika kita membahas tentang pemerintahan Islam sebagai satu dimensi perbandingan.

Argumen pada Bab ini adalah bahwa kesatuan itu tidak sejalan dengan standar-standar yang terdapat dalam pengelolaan pemerintahan Islam (*Islamic governance*). Saya katakan “pemerintahan” persis karena kenyataannya bahwa “unit-unit” Islam yang mengatur politik dan sosial tidak berhubungan secara timbal-balik seketat seperti yang berjalan dalam negara-modern. Hal ini terjadi disamping karena pengakuan yang penuh—yang ditekankan dalam semua pembahasan dalam buku ini—bahwa negara-modern bukanlah entitas homogen, tapi diciptakan oleh kelompok-kelompok dengan kepentingan yang saling berbeda yang antara satu dengan lainnya saling berkompetisi bahkan menentang. Heterogenitas *yang relatif* ini—seperti yang telah kita pertimbangkan--² harus diakui secara penuh. Tapi di sini inilah persisnya dimana hukum menyatu dengan politik, sebab hukum “tidak pernah bekerja dalam kevakuman sejarah sekaligus juga tidak eksis terpisah dari perjuangan ideologis di tengah-tengah masyarakat.”³ Dan “perjuangan” inilah serta evolusi puncaknya kedalam masyarakat politik yang melahirkan kebebasan modern dan juga hukumnya, yang menjadi inti dari tesis Hobbesian-Schmittian.⁴ Kerena itu, secara struktur, hukum menjadi “bagian tak terpisahkan dari konteks politik yang lebih luas.”⁵ Struktur tersebut, sebagai kesatuan internal dari negara-modern, mengandung makna bahwa jika hukum sebagai representasi dari keinginan kebebasan mutlak terdapat di semua lini, maka pembagian kekuasaan hukum melintasi bukan hanya “setiap rencana kehidupan individu”⁶ tapi juga semua unit yang terkait dengan negara. Jika hukum, dipahami sebagai tatanan normatif, mencakup semua unit baik secara vertikal maupun horizontal, maka penting bagi kita untuk mendalami hubungan antara tatanan normatif ini dengan institusi-institusi yang mengatur semua itu, terutama pihak-pihak yang spesialisasinya adalah untuk menentukan dan mengeksekusi aturan-aturan tertentu.

² Baca diskusi kita tentang paradigma/domain sentral pada Bab III. Saya juga telah membahas konsep paradigma sebelumnya dua kali, dengan melihat hal tersebut dalam perspektif yang agak berbeda, baca Hallaq, *Shari’a*, 6-17, 357-370; Hallaq, “Orientalism, Self-Consciousness, and History.”

³ Hutchinson and Monahan, “Politik and Critical Legal Scholars,” 206.

⁴ Mansfoel, “Separation of Powers,” 4.

⁵ Zamboni, *Law and Politics*, 53.

⁶ Ibid.

Karena itu kita kali ini perlu membahas teori dan praktek yang terdapat dalam pemisahan kekuasaan tersebut. Perlu ditegaskan bahwa tujuannya adalah bukan untuk memberikan perhatian penuh terhadap subyek ini (karena kajian tentang ini telah banyak sekali) tetapi untuk menggaris-bawahi secara singkat problem-problem struktural seperti telah digambarkan oleh para sarjana konstitusi. Jika penolakan dilakukan di sini untuk mngenyampingkan manfaat dari sistem pemisahan kekuasaan, saya berpendapat bahwa yang terjadi adalah problem dan bukan manfaat (yang diakui memang ada), yang harus, karena alasan yang jelas, dievaluasi dalam satu penelitian tentang tipe atau model seperti yang sedang kita lakukan. Jika jelas bahwa problem-problem dalam konsep Barat tentang pemisahan kekuasaan adalah struktural dan berlipat, maka secara fair kita bisa mengatakan bahwa umat Islam, dan juga n0n-Barat lainnya, boleh jadi memandang hal tersebut dengan penuh hati-hati.

1. Pemisahan Kekuasaan dalam Negara-Bangsa

Keyakinan umum dan kebanyakan teori konstitusi dan politik yang visioner keduanya mengemukakan satu pandangan bahwa pemisahan tiga kekuasaan atau “cabang-cabang pemerintahan”—legislatif, yudikatif, dan eksekutif—merupakan tulang punggung dan fondasi dari aturan kebebasan (*liberty*) dan demokrasi.⁷ Kekuasaan yang terdapat pada tiga kelompok institusi yang berbeda, terpisah, dan independen itu dipandang sebagai suatu keharusan bagi negara konstitusional, yang menempatkan aturan hukum sebagai sesuatu yang paling langgeng dan berarti. Demikian pula, satu hal yang amat vital dalam pemisahan kekuasaan ini adalah pemahaman bahwa ketiga kekuasaan tersebut harus dijalankan oleh departemen-departemen dengan pegawai yang berbeda, secara konstitusional masing-masing mereka setara dan juga saling independen. Independen ini menentukan—dan ini amat penting dalam konteks argumen kita di sini—bahwa cabang legislatif bukan hanya secara kenyataan menikmati independen yang total tetapi juga bahwa tidak boleh mendelegasikan kekuasaannya terutama kepada eksekutif.⁸ Idealita ini telah menjadi kebenaran universal, terus-menerus diulang oleh gerakan-gerakan

⁷ Untuk topik ini pada umumnya dan juga tentang Montesquieu dan khususnya tentang *Federalist papers*, baca Marrow, *History of Western Political Thought*, 241-247; Care, “Separation of Powers and the Madisonian Model,” 151-153; Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*.

⁸ Marshall, *Constitutional Theory*, 100.

pembaruan politik di seluruh dunia. Pasal 16 Deklarasi Hak-hak Asasi Manusia dan Warganegara menyatakan: "Satu masyarakat dimana hukum tidak mendapat perhatian, dan pemisahan kekuasaan tidak ditentukan, berarti tidak memiliki konsttusi sama sekali," yang berimplikasi pada: hanya dengan menentukan pemisahan itulah satu negara bisa menjadi konstitusional yang sekaligus berarti demoktaris. (Namun kita tegaskan di sini bahwa konsepsi umum tentang hubungan antara demokrasi dan aturan negara tentang hukum tidak pernah berjalan secara baik seperti terlihat pada fenomena Third Reich, Israel, dan aparted di Afrika, padahal semuanya merepresentasikan bentuk kekuatan aturan hukum).

Jika teori tersebut mengandung makna, maka akan menjadi satu hal yang menjajikan bagi umat Islam untuk memulai berpikir membangun satu negara Islam sejalan dengan pemikiran tersebut. Teori ini juga akan, seperti akan kita saksikan, sesuai dengan praktek-praktek pemerintahan pra-modern yang mendorong terciptanya pemisahan kekuasaan tersebut dalam satu negara baru yang akan memberi manfaat tambahan dalam membangun tradisi asli Islam. Ternyata, yang demikian nampak amat tidak mungkin, sebab retorika dan teori tentang pemisahan kekuasaan bukan hanya tidak mendapat dukungan riil di masyarakat tetapi juga menutup realitas dimana pemisahaan kekuasaan tersebut lebih nampak sebagai problem sebagaimana problem tentang klaim yang menyatakan bahwa pemisahan tersebut merupakan basis dari pemerintahan demokratis.⁹

Para sarjana konstitusi telah mengakui problem konseptual yang mencakup teori dan praktek menyangkut pemisahan kekuasaan dan, sebagai akibatnya, juga problem dalam narasi ideal yang dipromosikan.¹⁰ Namun demikian amat menarik, implikasi penuh dari problem-problem ini belum, dalam pengamatan saya, diselesaikan secara baik,¹¹ walaupun, dalam konteks

⁹ Hal tersebut menjadi bahan pembahasan bagian selanjutnya. Lihat juga Kelsen, *General Theory*, 269, 282. Juga penting digaris-bawahi di sini bahwa satu kritik terhadap praktek demokrasi dapat diambil dari bagian-bagian lain (yang tidak menjadi perhatian kita di sini), termasuk proses pemilihan umum dan juga voting, satu proses yang mungkin bisa dipandang sebagai terhalang oleh hukum yang mendorong mempromosikan demokrasi. Untuk hal ini baca, misalnya, Abu El-Haj, "Changing the People."

¹⁰ Kelsen, *General Theory*, 269; Calabresi and Prakash, "President's Power to Excute the Law," 544.

¹¹ Dalam hal ini, ungkapan Hayek seperti dikutip pada bagian awal Bab ini sangat menarik.

pembahasan kita, telah terlihat jelas. Konsep tentang pemisahan kekuasaan telah dipandang sebagai sesuatu “yang amat membingungkan,”¹² dipenuhi banyak sekali kekecualian,¹³ dilaksanakan dengan “penuh kesulitan” dan juga banyak mengandung “impresi dan inkonsistensi.”¹⁴ Hal ini “akan lebih dipertimbangkan sedikit lebih dari sekedar alasan keseimbangan untuk kebijakan-kebijakan yang harus didukung atau ditolak atas dasar alasan lain.”¹⁵ Seorang sarjana menegaskan bahwa hal itu merupakan satu “kegagalan,”¹⁶ sementara yang lain mengakui hal itu sebagai “tidak konstitusional”¹⁷ dan teori yang tak meyakinkan,¹⁸ semata-mata hanya “ungkapan” Montesquieu.¹⁹ Hal inipun telah diakui sebagai satu wilayah kontroversial mendalam, bahkan konsensus menyangkut beberapa hal mendasar juga “membingungkan” dan “mungkin tidak koheren,” dan hal ini “harus diabaikan” sebagai “langkah penting pertama dalam rangka menformulasi separangkat ide baru tentang pemisahan kekuasaan.”²⁰ Di Amerika Serikat, pemikiran dan praktek konstitusi telah digambarkan sebagai tidak rasional dan berbahaya.²¹ Di negeri ini, “doktrin tentang pemisahan kekuasaan telah dimodifikasi sedmikian rupa melalui *checks and balances*, dan di Eropa doktrin tersebut telah dihancurkan pertama melalui sistem parlemen dan setelah Perang Dunia kedua melalui pengadilan baru tentang konstitusi.²² Argumen terbaik untuk semua itu yang bisa memenuhi kebutuhan minimal atau tidak dengan harapan dan standar tinggi bahwa, diantara cara-cara yang mungkin tentang aturan, konsep tersebut telah menjadi sesuatu yang paling sukses tentang negara selama abad kedua

¹² Marshall, *Constitutional Theory*, 97.

¹³ Hansen, “Mixed Constitution,” 509.

¹⁴ Saunders, “Separation of Powers,” 338.

¹⁵ Marshall, *Constitutional Theory*, 124.

¹⁶ Magill, “Beyond Powers and Brances in Separation of Powers Law,” 605.

¹⁷ Lawson, “Rise and Rise of the Administrative State,” 1231.

¹⁸ Mansfield, “Separation of Powers,” 15.

¹⁹ Vanderbilt, *Doctrine of the Separation*, 3.

²⁰ Magill, “Real Separation in Separation of Power,” 1129-1197.

²¹ Ackerman, *Decline and Fall*, 3; Ketidak-rasionalan sistem yang ada juga penting untuk diabaikan. Kita tidak bisa membatasi kritik kita hanya pada hal-hal rinci. Kita harus bertanya apakah sesuatu itu betul-betul salah—amat salah—menyangkut tradisi pemerintahan yang telah kita warisi.

²² Hansen, “Mixed Constitution,” 514.

puluh.²³ Tetapi banyak dari sarjana beragumen, secara tegas, bahwa standar minimal ini tidaklah cukup menjadi alasan untuk menerima konsep tersebut.²⁴

Kesulitan konsep dan praktek dari pemisahan kekuasaan tersebut berasal dari kesatuan struktural negara-bangsa sebagaimana telah kita gambarkan,²⁵ yakni kesatuan yang tidak kita dapatkan dalam pemerintahan Islam masa pra-modern. Ide bahwa masing-masing dari tiga kekuasaan tersebut berfungsi sebagai penyeimbang yang lain melahirkan dilemma tentang *tingkat* pemisahan itu sendiri. Sebab pemisahan secara penuh dalam struktur negara-modern jelas-jelas tidak mungkin, problemnya terletak pada penentuan poin dalam pemisahan yang bisa saja pemisahan tersebut terlalu banyak atau sebaliknya terlalu sedikit yang berakibat pada tidak adanya makna atau bahkan melahirkan problem. Jelas, problem yang memengaruhi semua aturan adalah terjadinya konsentrasi kekuasaan, dan juga terjadinya tumpang-tindih, ketidak-seimbangan, dan penyerahan kekuasaan antara atau diantara tiga cabang kekuasaan tersebut yang kemudian justru mejadi isu.

Sebagaimana pengeritik lainnya, Kelsen secara tegas mengatakan bahwa kasus yang menunjukkan bahwa konsep pemisahan itu amat tidak akurat dan karenanya maka arsitektur tiga kekuasaan itu hanya merupakan salah satu distribusi,²⁶ sebab “hampir-hampir tidak ada orang yang bisa menegaskan adanya pemisahan legislasi dari fungsi-fungsi lainnya dalam negara.” Wajah pemisahan, Kelsen selanjutnya menegaskan, hanya masalah nama saja, sebab pembuat hukum (*legislature*), misalnya, hanya mengkhususkan diri pada proses legislasi, namun fungsinya juga “didistribusi antara organ-organ lainnya.” Jika demikian, posisi legislatur hanyalah menyanglut “posisi yang diutamakan.”²⁷ Legislatif tidak monopoli dalam proses penetapan hukum, ia hanya spesialis dalam menentukan norma-norma umum, bahkan di sini pun, dalam penentuan norma-norma hukum umum, pembuat hukum, bukanlah satu-satunya agen yang aktif, sebab fungsi ini—

²³ Vincent, *Theories of the State*, 8.

²⁴ Lihat sumber rujukan yang ditulis dalam catatan bagian ini dan juga bagian Pendahuluan..

²⁵ Penjelasan lebih lanjut tentang sifat alami dari “kesatuan” dalam negara tersebut dalam hubungannya dengan pemisahan kekuasaan, baca Wilson, “Separation of Powers.”

²⁶ Ibid., 486, menyebutnya hal itu tidak lebih dari sekedar satu “kenyamanan administratif.”

²⁷ Kelsen, *General Theory*, 272-273.

yakni melahirkan norma-norma umum—juga didelegasikan kepada dua kekuasaan lainnya. Seperti yang lain, Kelsen berpendapat bahwa label “legislatif” hanyalah konvensi sejarah yang diserahkan kepada cabang kekuasaan yang membidangi legislasi.²⁸ Di Amerika Serikat dan Eropa, terdapat semacam “gabungan fungsi legislatif dan eksekutif,” yang berarti bahwa kedua wilayah tersebut ternyata melakukan praktek politik “yang berbeda dengan doktrin pemisahan kekuasaan,”²⁹ yang pada puncaknya, terutama di Amerika Serikat, terlihat pada terjadinya revolusi konstitusional.³⁰ Begitu pula, walaupun sebagian besar legislasi terjadi pada

²⁸ Lihat tiga catatan kaki berikutnya.

²⁹ Hansen, “Mixed Constitution,” 514-515, 528. “Hal ini merupakan persoalan dari pemisahan fungsi bahwa jumlah mayoritas di parlemen melalui voting tidak menjamin untuk bisa memaksa pemerintah lengser atau untuk mengadakan pemilihan umum, dan karena itu pemerintah diminta untuk bisa menjelaskan kepada parlemen. Dalam hal demikian, berarti legislator/pembuat hukum memasuki wilayah kekuasaan eksekutif. Sebaliknya, dalam banyak demokrasi parlementer, pemerintah memiliki hak untuk membubarkan parlemen dan minta untuk diadakan pemilihan. Eksekutif juga telah memperluas kekuasaannya dengan memasukkan kekuasaan legislatif dalam dirinya. Inilah persoalan dari pemisahan pribadi-pribadi dimana Perdana Menteri dan kebanyakan dari para menteri menjadi anggota parlemen dan pada waktu yang sama menjadi kepala cabang eksekutif pemerintahan. Ini juga persoalan dari pemisahan fungsi yang hampir semua hukum diinisiasi dan dikonsep oleh pemerintah dan para pegawai sipil yang bekerja di berbagai departemen dalam pemerintahan tersenut. Hasilnya adalah bahwa dalam banyak kasus peran parlemen dibatasi untuk meratifikasi atau menolak apa yang diajukan pemerintah. Lebih dari itu, kebanyakan proses legislasi mengambil bentuk kerangka hukum yang tidak menyentuh hal-hal penting yang detail untuk diisi oleh aturan-aturan tambahan pemerintah.... Tidak ada lagi pemisahan kekuasaan dengan fungsinya masing-masing. Hari ini, legislasi dibagi diantara *eksekutif*, terutama pemerintah dan semua pegawai negeri di semua departemen yang menginisiasi dan menyiapkan hampir semua aturan baru, *legislatif*, terutama parlemen, yang memiliki kekuasaan untuk meratifikasi atau menolak rancangan peraturan yang diajukan pemerintah, dan *judikatif*, terutama pengadilan konstitusi yang di sebagian besar negara-negara demokrasi Eropa ditempatkan sebagai lembaga kedua atau ketiga dalam proses penentuan hukum.”

³⁰ Lawson, “Rise and Rise of the Administrative State,” 1233. “Kongres seringkali mendelegasikan...otoritas umum legislatifnya kepada bagian administrasi berdasarkan konvensi Pasal I (Konstitusi). Lebih dari itu, bagian-bagian tersebut tidak selalu mendapat pengawasan langsung dari Presiden, yang berarti berbeda dengan Pasal II. Juga, bagian-bagian tersebut kadangkala

cabang yudikatif dan eksekutif, mereka tidak disebut legislatif sebab mereka melakukan spesialisasinya sesuai fungsinya masing-masing. Hal demikian dipandang sebagai sesuatu “yang tidak wajar” dan juga “tidak benar” untuk merujuk fungsi legislasi kepada yudikatif dan, terutama, kepada eksekutif.³¹ Terobosan implementasi prinsip pemisahan terutama “jelas” pada wilayah legislatif dan eksekutif, dimana kekuasaan kedua juga mengambil peran dalam wilayah kekuasaan pertama.³² Misalnya, penyerahan fungsi yudisial dan legislasi kepada departemen administrasi Amerika, yang dilaksanakan atas nama “kenyamanan, kepentingan, atau keharusan publik,” bukan hanya “pelanggaran jelas terhadap prinsip pemisahan kekuasaan” tetapi boleh jadi sebagaimana telah terjadi sebelumnya, berubah menjadi “penyerahan tanggung jawab legislatif.”³³ Yang demikian ini telah diakui secara umum di pengadilan-pengadilan Amerika atas dasar bahwa negara dengan administrasi modernnya boleh jadi tidak akan mampu jika meminta Kongres mengawasi semua kebijakan dan keputusan administrasi.³⁴ Namun demikian, memang masih bisa diperdebatkan bahwa “hukum apapun yang berupaya

melakukan kekuasaan yudisial, yang berarti berbeda dengan Pasal III. Akhirnya, bagian-bagian tersebut secara tipikal konsentrasi pada fungsi legislatif, eksekutif, dan yudikatif dalam institusi yang sama, yang berarti berbeda dengan pasal I, II, dan III. Pendek kata, administrasi negara modern secara terbuka mengambil hampir semua pemahaman struktural yang penting dari tatanan konstitusi Amerika.”

³¹ Kelsen, *General Theory*, 256-257. Lihat juga Saunders, “Separation of Powers,” 340, dimana ia berargumen bahwa terutama di United Kingdom, “saling bercampur dan berhubungannya institusi sedemikian itu tidak mungkin digambarkan sebagai pemisahan kekuasaan.... Hal ini terutama terlihat pada hubungan antara legislatif dan eksekutif, yang dikenal diklaim oleh Walter Bagehot sebagai fusi kekuasaan.”

³² Marshall, *Constitutional Theory*, 113-114; Ackerman, *Decline and Fall*.

³³ Kelsen, *General Theory*, 114. Lihat pula, Marshall, *Constitutional Theory*, 113-113; Vanderbilt, *Doctrine of the Separation*, 95.

³⁴ Lawson, “Rise and Rise of the Administrative State,” 1241: “Sebagian besar di *Mitretta v. Amerika Serikat* mendeklarasikan bahwa “jurisprudensi kita telah didorong oleh satu pemahaman praktis bahwa di tengah-tengah masyarakat yang semakin kompleks, disertai perubahan dan juga problem-problem teknis, Kongres tidak dapat melaksanakan tugasnya karena tidak memiliki kemampuan untuk mendelegasikan kekuasaannya kepada lembaga yang bersifat lebih umum.” Jika dihadapkan dengan pilihan antara Konsitusi dan struktur pemerintahan modern, Pengadilan tidak kesulitan untuk menentukan pilihan.

untuk meletakkan kekuasaan legislatif di tangan Presiden atau di pengadilan adalah tidak perlu dan juga tidak pantas dalam melakukan ekskusi yang secara konstitusional menjadi wilayah kekuasaan federal dan karena itu tidak konstitusional.”³⁵

Munculnya admisnistrasi sebagai satu entitas otonom secara virtual menunjukkan problem dari negara administratif dan sekaligus menggambarkan bagaimana hal tersebut secara inheren tidak menghargai aturan hukum. Seperti dikemukakan Morton Horwitz, “bangkitnya negara administratif melahirkan pertanyaan paling dasar tentang makna dan keberlanjutan aturan hukum dalam situasi dimana para pengelola negara yang bukan merupakan hasil pilihan melakukan kekuasaan yang banyak sekaligus yang tidak terkirakan sebelumnya untuk mempengaruhi kehidupan dan kekayaan warga negara.”³⁶ Dan jika hal ini seolah-olah tidak cukup sebagai satu problem, negara administratif itu telah melahirkan efek-efek yang amat problematik secara lebih jauh, paling tidak dalam konteks yang terjadi di Amerika. Kebanyakan terjadinya debat—yang menunjukkan adanya krisis—telah menjadi sumber lahirnya fragmentasi tentang ekskutif, dimana Presiden, yang secara eksklusif diberi mandat oleh Konstitusi—atlas dasar “kita sebagai manusia”—untuk mengeksekusi dan memiliki wewenang hukum-hukum federal, telah disumpah yang menurut pandangan kebanyakan orang memiliki kapasitas mutlak bagi dirinya. Kebebasan dalam hal administratif dan kurangnya kontrol dari kepresidenan terhadap banyak hal dalam wilayah ekskutif dikatakan telah melahirkan satu bentuk administrasi dan agen-agen sebagai satu “cabang kekuasaan keempat yang tanpa pengelola,” yakni satu cabang kekuasaan yang memiliki status otonom.³⁷

Bahwa presiden Amerika dalam prakteknya tidak bersifat eksklusif sebagai “Pimpinan Kekuasaan Ekskutif” sebagaimana diatur dalam Konstitusi memang masih diragukan, tetapi apakah berbagai kekuasaan ekskutif ini konstitusional atau tidak—atau apakah hal itu “mendistorasi” teks Konstitusi—³⁸merupakan satu kontroversi yang, dalam realitanya melahirkan pertanyaan bukan hanya kekuatan dari institusi politik Amerika (dan “apa yang telah

³⁵ Ibid., 1238.

³⁶ Horrwitz, “Transformation of American Law,” 214.

³⁷ Penjelasan lebih lanjut tentang hal itu dapat dibaca dalam Bruff, “Constitutional Status of the Administrative Agencies”; Lawson, “Rise and Rise of the Administrative State.”

³⁸ Calabresi and Prakash, “President’s Power to Excute the Law,” 664.

salah bersamanya”)³⁹ tetapi juga struktur epistemiknya. Betapapun telah diperhitungkan secara matang, hal tersebut pasti berupa salah satu dari kenyataan berikut: bahwa penyerahan kekuasaan eksekutif kepada cabang kepresidenan dan cabang keempat yang tanpa pengelola itu adalah benar sementara Konstitusi tersebut salah, atau bahwa Konstitusi tersebut, dalam menyerahkan kekuasaan eksekutif hanya kepada presiden, adalah benar dan pemerintahan eksekutif adalah satu kesalahan aplikasi dan sekaligus merupakan penyimpangan dari keinginan para pendiri negara. Hal tersebut mesti salah satu dan tidak mungkin keduanya.⁴⁰

Lebih lanjut, dan masih terkait dengan penyusunan konstistusi Amerika (yang secara rutin disampaikan ke seluruh dunia sebagai satu model demokrasi yang harus dipandang baik),⁴¹ tetap saja tidak jelas apakah pemisahan kekuasaan belum “hancur” di bawah eksistensi dan perjuangan partai politik. Sebagaimana Dayl Levinson berpendapat secara meyakinkan, adanya kompetisi politik yang dibangun di atas struktur pemerintahan Amerika “seringkali menggambarkan sesuatu yang unik tentang Konstitusi tersebut, dan sekaligus menjadi dasar paling dalam kesuksesan demokrasi Amerika. Walau demikian, yang benar justru kebalikan dari semua itu.⁴² Dinamika politik partai, tegas Levinson, telah “menekankan konsepsi Madisionian” tentang pemisahan kekuasaan bahkan sejak awal berdirinya Amerika, dengan memberikan prioritas terhadap dinamika tentang konsepsi tersebut, yang didasarkan pada satu asumsi bahwa pemisahan dan keseimbangan kekuasaan secara struktur akan mendorong “ambisi” politik

³⁹ Fisher’s review of *Decline and Fall of the American Republic*, 58.

⁴⁰ Jika tidak, keseluruhan diskursus akademik tentang hal itu dan juga semua hal terkait, yang telah mendapat perhatian sejumlah sarjana terbaik tentang konstitusi di Amerika Serikat, tidak akan mengandung makna sekaligus merupakan keyakinan yang penuh diselimutii imajinasi kemanusiaan.

⁴¹ Berbicara tentang “patologi sistem konstitusional yang sedang eksis,” yang “amat bahaya untuk diabaikan begitu saja,” Bruce Ackerman menulis secara jelas bahwa “pertarungan besar untuk demokrasi konstitusional tidak akan dilakukan di Iraq dan Afganistan atau ditempat jauh lainnya. Hal tersebut hanya akan dilakukan di tempat yang relatif dekat, sekaligus menjadi perjuangan spiritual: Apakah kita akan terus menghormati tradisi besar kita yang menghormati diri kita sendiri? Atau kita akan melihat secara jeli dan cermat realitas yang muncul, yang membawa kita kearah gerakan untuk pembaruan konstitusional?

⁴² Levinson, “Separation of Parties,” 2313.

menuju “perlawanan ambisi.” Adalah Justice Jackson yang nampaknya telah menjadi orang pertama yang mencatat bahwa hanya seorang pengamat amatir yang akan melewatkan begitu saja kenyataan bahwa politik dan kepentingan partai “kadang kala malah lebih mengikat ketimbang hukum, yang kemudian memperluas kontrol efektifnya terhadap cabang-cabang pemerintahan yang ada ketimbang terhadap dirinya sendiri, bahkan dalam kenyataannya, sebagai pimpinan politik ia seringkali menang, yang hal itu tidak bisa ia lakukan jika hanya berdasarkan Konstitusi.”⁴³

Karena itu politik bisa saja menyalahi persepsi konsitusi termasuk kompetisi antar cabang Madisonian, tergantung pada apakah Parlemen, Senat, dan Kepresidensn dikontrol atau tidak oleh satu partai politik. “Pengakuan bahwa semua dinamika ini berubah dari kompetisi ketika pemerintahan dibagi kemudian menjadi kerjasama (secara kooperatif) ketika pemerintahan disatukan, mendorong adanya pertanyaan menyangkut banyak hal terkait asumsi-asumsi dasar tentang hukum dan teori pemisahan kekuasaan,” sebab ketika pemerintahan disatukan, kompetisi politik “seringkali lebih mengikuti garis partai ketimbang garis cabang-cabang lainnya,” dan karenanya dalam praktek hal tersebut melahirkan paling sedikit satu lagi sistem pemisahan (satu praktek dimana teori konstitusi Amerika tidak mempertimbangkan sama sekali).⁴⁴ Akibat dualisme ini berimplikasi pada banyak hal, seperti ditunjukkan Levinson, dan dua diantara efek tersebut perlu mendapat perhatian kita. Pertama, presiden cenderung mengakumulasi terlalu banyak kekuasaan dan juga terlalu memiliki kebebasan dalam isu-isu penting politik dibawah sistem pemerintahan yang disatukan. Dan kedua, Kongres cenderung mendelegasikan secara signifikan otoritasnya kepada cabang eksekutif dan lebih dari itu juga menghilangkan hambatan-hambatan yang dimaksudkan untuk mengontrol garis-garis ketentuan bagian eksekutif ketika pemerintahan

⁴³ Dikutip dalam Ibid., 2314-2315; juga yang lebih umum tentang keperesidenan Amerika sebagai satu “cabang yang berbahaya,” baca Ackerman, *Decline and Fall*.

⁴⁴ Levinson, “Separation of Parties,” 2317; “Pengakuan akan adanya kompetisi partai *dapat menciptakan atau menyelesaikan kompetisi antar cabang*, tergantung pada apakah pemerintah disatukan atau dibagi oleh partai, semua itu menegaskan bahwa Amerika Serikat tidak hanya memiliki satu sistem pemisahan kekuasaan tetapi (paling tidak) dua.” Dinamika ini “tidak banyak mendapat perhatian para sarjana hukum” dan tidak pula dari “Mahkamah Agung dan juga pengadilan federal lainnya” (penekanan oleh saya). Lihat juga 2329.

disatukan. Di satu negeri dimana partai presiden secara tradisional mengontrol Parlemen dan Senat, sebagian besar waktunya (paling tidak sejak tahun 1832), semua ini tidak mudah dikaitkan dengan model Madisonian.⁴⁵

Tetapi semua itu dan juga problem konstitusi lainnya tidak hanya terjadi di Amerika. Kenyataannya tidak ada negara-bangsa dimana kekuasaan legislatif menjadi satu-satunya organ yang melahirkan norma-norma hukum umum. Begitu pula sebaliknya, tidak ada satu negara dimana cabang-cabang eksekutif dan yudikatif yang secara terang-terangan dilarang melahirkan norma-norma yang sama, dimana mereka melahirkan hal tersebut bukan hanya didasarkan pada statuta tapi secara langsung juga pada konstitusi.⁴⁶ Pada sebagian besar negara-bangsa, terlepas dari pertanyaan-pertanyaan mendalam yang muncul dalam bidang administrasi negara, pimpinan eksekutif mendapat otoritas berdasarkan jabatannya untuk mengatur segala macam aturan terkait dengan perang, hukum material, hal-hal menyangkut ekonomi, dan masih banyak lagi—semua ini tanpa otoritas implisit atau eksplisit dari cabang legislatif. Di Amerika Serikat, misalnya, kepresidenan “ditransformasi menjadi semacam memiliki kekuasaan dengan kecenderungan yang bisa dikatakan otoriter sehingga bersifat arbiter, kejam, sekaligus mendorong meningkatnya eksploitasi kekuasaan.⁴⁷ Selanjutnya, di kalangan sebagian besar

⁴⁵ Ibid. 2322, 2330-2331. Dari perspektif lain, bisa dikatakan lebih jauh bahwa, sebagaimana dilakukan Heyk, “legislasi partai mengarah kepada kehancuran masyarakat demokratis. Satu sistem yang bisa menempatkan setiap kelompok kecil pada posisi untuk mengelola satu masyarakat untuk membayar sesuatu, jika hal itu terjadi sebagai keseimbangan antar kelompok yang saling bertentangan, dan bisa mendapatkan prioritas khusus untuk mendukung satu partai, semua itu tidak banyak berpengaruh terhadap demokrasi dan keadilan sosial.” Baca karyanya *Legislation and Liberty*, III, 31.

⁴⁶ Kelsen, *General Theory*, 270.

⁴⁷ Dahl, “On Removing Certain Impediments,” 249. Dahl meneruskan: “Lebih dari itu, sebagian besar aktor politik lain, termasuk Kongres, Mahkamah Agung, partai-partai, para pemilih, dan semua dalam strata politik yang paling aktif dan penuh perhatian, semuanya bekerjasama dalam proses transformasi tersebut.” Baca juga Ackerman, *Decline and Fall*, 15: “Tetapi selama perjalanan dua abad, cabang yang paling berbahaya kemudian berubah menjadi kepresidenan—membutuhkan satu pencermatan secara fundamental baik level pemikitan maupun praktek--satu upaya kajian yang mungkin sudah terlambat, itupun kalau juga dilakukan.” Ini bukanlah satu hal yang berlebihan bahwa Ackerman mengepresikan pandangannya dengan ungkapan “Cabang yang Paling Berbahaya” (63).

penganut demokrasi liberal, eksekutif seringkali melaksanakan tugas pengadilan, yang dalam hal itu administrasi publik didasarkan pada hukum administrasi, yang implementasinya juga efektif hukum sipil dan hukum kriminal. Persis seperti cabang pengadilan formal yang ada, para pegawai administrasi publik, dalam batas yurisdiksinya, kompeten secara eksklusif untuk menentukan aturan-aturan rinci dan juga menentukan sanksi-sanksi khusus, walaupun kenyatannya bahwa yang satu disebut “yudisial” dan yang lain disebut “eksekutif.” Apa yang dihasilkan oleh kekuasaan yudisial dan eksekutif biasanya disebut “regulasi” atau “peraturan,” tetapi semua ini dalam prakteknya memiliki karakter yang sama sebagai norma-norma umum sebagaimana dilahirkan para pemegang kekuasaan dalam bidang hukum (cabang legislatif).⁴⁸ Pembagian kekuasaan ini mungkin dapat dijustifikasi jika kapasitas kekuasaan yudisial dan eksekutif dalam menentukan norma-norma umum tersebut didelegasikan kepada mereka melalui cabang kekuasaan legislatif, tetapi dalam prakteknya hal tersebut tidak selalu jelas. Juga tidak begitu jelas, bahkan dalam hal pendelegasian yang dikatakan dilakukan secara formal, dimana sebenarnya batas pemisahan antara cabang-cabang berdasarkan kompetensi yang telah ditentukan.⁴⁹

Bagitu pula, pemisahan antara kekuasaan legislatif dan yudikatif tidak terlalu jelas.⁵⁰ Pengadilan melaksanakan fungsi legislatif atas dasar kompetensinya untuk menghentikan hukum-hukum konstitusional atau aturan-aturan administrasi atas dasar berbagai alasan mulai dari kepentingan umum hingga kepentingan rasional.⁵¹ Mereka bahkan bisa menarik kembali hukum-hukum legislatif atas dasar bahwa hukum-hukum tersebut bertentangan dengan hukum atau konstitusi, walaupun yang pertama sebagiannya diciptakan oleh legislatif itu sendiri. Pengadilan juga dapat menciptakan hukum melalui doktrin preseden, satu hukum yang berdiri sejajar dengan hukum-hukum yang dilahirkan oleh kekuasaan legislatif dan eksekutif.

Kompetensi pengadilan untuk menilai kembali (*review*) legislasi (juga tatanan eksekutif) merupakan contoh jelas lainnya tentang penyimpangan atas prinsip pemisahan kekuasaan.⁵² Apa yang dimaksud

⁴⁸ Kelsen, *General Theory*, 267, 270.

⁴⁹ Saunders, “Separation of Powers”: Wilson, “Separation of Powers,” 481-486.

⁵⁰ Lawson, “Rise and Rise of the Administrative State,” 1246-1247.

⁵¹ Stewart, “From ‘Rule of Law’,” 10.

⁵² Kelsen, *General Theory*, 269.

dengan pemisahan di sini adalah bahwa para hakim itu bebas dan dijamin keamanannya dalam melaksanakan tugasnya, tetapi peran mereka sebagai penilai (*reviewers*) tugas legislatif “melanggar prinsip bahwa setiap bagian atau departemen memiliki kebebasan berbuat dan juga hak untuk melakukan penilaian sendiri menyangkut materi-materi konstitusional.”⁵³ Kompetensi ini secara sederhana mengandung makna bahwa ketidak-percayaan terhadap kekuasaan legislatif dapat dilakukan.⁵⁴

Bahwa pengadilan boleh jadi menyatakan tidak percaya terhadap kekuasaan eksekutif bisa dipahami, sebab berdasarkan sejarah dimanapun, dan terutama di Eropa, telah terdapat pelajaran universal: eksekutif yang tidak dikontrol merupakan kekuasaan yang bersifat arbiter yang pada akhirnya akan hancur.⁵⁵ Berdasarkan sejarah, selama sistem kerajaan konstitusional di Eropa, pengadilan lahir dalam rangka melakukan pengecekan/kontrol secara bebas terhadap kekuasaan eksekutif dan legislatif dalam kerajaan, tetapi ketika kerajaan pada akhirnya kehilangan kekuasaan eksekutifnya karena diserahkan kepada parlemen, pengadilan terus melakukan pengecekan sebagai sebuah tradisi. Tetapi dalam proses kontinuitas penilaian hukum (*judicial review*) ini barangkali tidak sekedar sebagai tradisi, sebab jawaban komprehensif terhadapnya boleh jadi terletak pada keinginan kekuasaan absolut yang menjadikan dirinya sebagai pengatur yang mengatur aturan yang lain, termasuk aturan hukum. Kita katakan bahwa keinginan kekuasaan hanya mengetahui dirinya, tidak merujuk kecuali kepada dirinya sendiri.⁵⁶ Ketika terjadi perubahan pemikiran, maka secara otomatis juga terjadi perubahan hukum.⁵⁷ Dengan begitu, maka kesatuan negara sebagai satu keinginan

⁵³ Marshall, *Constitutional Theory*, 281.

⁵⁴ Kelsen, *General Theory*, 281.

⁵⁵ Baca kutipan di Hansen, “Mixed Constitution,” 509.

⁵⁶ Baca Bab IV, bagian 2.

⁵⁷ Dalam konteks inilah bahwa Hayek menulis secara perspektif: “Pada dasarnya peradaban bergantung pada kenyataan bahwa para individu telah belajar untuk menahan keinginannya dalam hal tertentu dan menyerahkannya kepada aturan-aturan yang telah dikenal secara umum menyangkut perilaku. Tetapi mayoritas (dalam demokrasi Barat), belum tercerahkan sebab mereka tidak mentaati aturan,” yang berarti bahwa bagi mereka tidak ada aturan atau hukum yang lebih tinggi dari keinginan mereka sendiri. Baca Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, III, 7. Pernyataan Hayek ini membawa makna ekstraordinari terutama dalam mendukung alasan kita seperti akan dibahas pada dua Bab berikutnya.

kekuasaan memungkinkan keinginan tersebut direpresentasikan bahkan dalam hal yang bersifat arbiter, yakni eksklusif. Secara singkat kita akan kembali pada isu tidak-kompatibelnya antara representasi keinginan bebas yang bersifat lintas ini dengan aturan yang demokratis.

Masih terdapat dimensi lain yang tidak begitu formal dan juga tidak begitu mendalam menyangkut masalah kebebasan yudisial, satu dimensi yang amat erat dengan konsep pemisahan kekuasaan. Seperti telah dikemukakan Miliband, pertimbangan sosioekonomi semakin meningkatkan kebebasan dan karenanya terjadi campur aduk antara kekuasaan yudisial dengan kekuasaan lain dalam negara. Para hakim di pengadilan tingkat bawah dan juga tingkat atas tidak pernah bebas dari faktor-faktor seperti kelas, pendidikan, prioritas, asosiasi profesi, dan masih banyak lagi yang semuanya berkontribusi terhadap formasi sosial dan juga koyalitas politik mereka. Seperti akan terlihat nanti, sistem pendidikan dan karenanya bentuk-bentuk pengetahuan sosial dan akademik tidak hanya terkait erat dengan perangkat negara tetapi juga dibentuk dan juga terus dibentuk kembali oleh negara dan juga ide nasionalnya.⁵⁸ Tidak perlu ditegaskan lagi, dalam sifat konservatif yang umum—dan juga dibutuhkan—menyangkut profesi legal, para hakim secara rutin selalu mendukung kepentingan negara, bahkan menjadi tujuan akhir dan tertinggi. Tidak ada sistem peradilan modern yang bergerak di luar ketentuan hukum negara atau pertimbangan-pertimbangan politik, sekaligus mengharuskan loyalitas tersebut pada dirinya sebagaimana juga pada warga negara, "yang tugas pokok dan terpentingnya hanyalah diberikan kepada negara."⁵⁹ Jika negara melayani kepentingan kaum elite yang dominan, maka para hakim—sebagai warga negara dan juga berdasarkan tugas dan kewajibannya sebagai hakim—mendukung konsespsi yang mendorong adanya prioritas, kapital, dan kekayaan. Tetapi secara alami, mereka dibatasi oleh negara dan hukum negara.

Hal itu tidak berarti bahwa pengadilan sama sekali tidak memberi perhatian pada hal-hal yang tidak tergolong prioritas, tetapi *secara struktural dan paradigmatis* para hakim tersebut dan juga tugas dan wewenang mereka mendorong kearah pilihan aturan hukum seperti telah ditentukan sebelumnya. Bahkan jika negara mengambil kebijakan yang keras dan opresif

⁵⁸ Lihat Bab VII, bagian 1.

⁵⁹ Miliband, *State in Capitalist Society*, 142, yang mengutip Pimpinan Pengadilan tertinggi di Inggris.

sekalipun, para hakim bukan hanya harus menerapkan hukum tersebut, yang memang harus mereka lakukan sebagai hakim, tetapi juga karena--dalam konteks implementasi hukum--mendukung negara, sebagai satu struktur penjamin legitimasi. Penolakan untuk mengimplementasikan diskresi hukum guna mengurangi efek penting dari hukum tersebut lebih merupakan pengecualian atau fenomena amat jarang terjadi ketimbang sesuatu yang normal dan alami, sebab secara normal dan berdasarkan kelaziman, para hakim telah membuktikan dirinya “cenderung...akan lebih memperkuat organ negara ketika menghadapi mereka yang berbeda atau bahkan menentang negara.”⁶⁰ Argumen ini akan semakin jelas ketika kita membahas fenomena yang berbeda dalam hal sistem peradilan: yakni para hakim Muslim (para *qadhi*).

Pelekatan yudisial kedalam sistem negara juga menjelaskan hubungan yudisial itu sendiri dengan eksekutif. Dikatakan bahwa pemisahan secara ketat antara dua kekuasaan itu merupakan sesuatu yang tidak mungkin, sebab dalam kenyataannya yudisial melaksanakan fungsi sebagai pelaksana norma-norma hukum yang bersifat umum. Pelaksanaan dalam menentukan hak dan kewajiban, yang menjadi esensi fungsi yudisial, harus bisa dijamin, tetapi yurisdiksi yudisial tersebut lebih luas dari sekedar itu. Hal tersebut tidak semata-mata menentukan hak dan kewajiban tetapi juga menentukan delik sekaligus sanksinya.⁶¹

Lebih jauh, dan seperti telah kita diskusikan sebelumnya, tatanan dan kontrak administrasi eksekutif bisa jadi diselesaikan melalui eksekutif itu sendiri, melaksanakan secara bebas fungsi legislatif dan eksekutif secara bersamaan. Seseorang bisa berharap bahwa tatanan administrasi, yang ditugaskan kepada komisi bagian pelanggaran, dilaksanakan oleh pengadilan umum, dimana pelanggaran ditentukan dan sanksi juga diberikan. Tetapi dalam prakteknya tidak selalu demikian,⁶² sebab otoritas administrasi yang melaksanakan putusan, para hakim, dan juga mereka yang dieksekusi, semuanya berada dan berlangsung pada waktu yang sama, bahkan dalam hal kontrak sekalipun. Alokasi kekuasaan yang wajar dalam konteks ini “tidak pernah direalisasikan secara penuh” dalam negara modern.⁶³

⁶⁰ Ibid., 143.

⁶¹ Kelsen, *General Theory*, 273.

⁶² Lawson, “Rise and Rise of the Administrative State,” 1247.

⁶³ Kelsen, *General Theory*, 277.; juga Vanderbilt, *Doctrine of the Separation*, 95.

Karakteristik seperti kita jelaskan di atas berujung pada dua hal pokok. Pertama, kekuasaan legislatif tidak menciptakan semua norma-norma umum dari tatanan negara. Hal tersebut disebut legislatif hanya karena merupakan satu organ atau institusi yang diberi wewenang atau yang mengkhususkan dirinya pada penciptaan norma-norma umum. Kedua, banyak dari norma-norma umum dan juga yang khusus berasal dari luar kekuasaan legislatif itu sendiri, terutama, berasal dari kekuasaan eksekutif dan yudikatif. Karena itu, hasil-hasil kekuasaan legislatif diapit oleh norma yang dihasilkan oleh kekuasaan eksekutif--yang seringkali membatasi dan menginterpretasi kembali norma-norma legislatif—dan juga kekuasaan yudikatif, yang memiliki kekuasaan untuk membatalkan norma-norma yang dihasilkan oleh kekuasaan legislatif. Bahwa kekuasaan legislatif itu bersifat independen dalam negara-bangsa paradigmatis memang jelas, tetapi keindependenan itu harus dipahami sebagai istilah yang bersifat relatif dalam konteks struktur politik yang ada. Jika keinginan kekuasaan mutlak tercermin dalam hukum, maka legislatif (mungkin bagian yang mengatur ekspresi dari keinginan itu) tidak hanya tercermin dalam retorika belaka. Sebab, dibawah sistem keinginan kekuasaan mutlak itu, eksekutif, misalnya, diberi dua tugas yang sebenarnya seiring: menentukan sekaligus mengeksekusi legislasi yang diciptakannya sendiri. Dalam hal demikian berarti ia berbagi tugas dengan kekuasaan yudikatif, yakni menjalankan peran yang sama: menciptakan norma-norma sebagai aturan yang diperlukan, membatalkan norma melalui proses *judicial review* (sesuatu yang telah disebut sebagai “legislasi negatif”)⁶⁴ dan kemudian beralih melakukan penyesuaian kasus-kasus berdasarkan hukum yang sebagiannya diciptakan sendiri, dan setelah itu bergerak lebih jauh lagi dengan menentukan sanksi hukum.⁶⁵

Sebagai kesimpulan: Praktek dan bahkan teori pemisahan kekuasaan melahirkan pertanyaan-pertanyaan mendalam. Jika kekuasaan legislatif merepresentasikan kekuasaan yang populer dan sekaligus merupakan kekuasaan mutlak, maka mengapa hal tersebut tidak menjadi bagian/organ negara yang secara eksklusif bertugas menciptakan legislasi? Mengapa memberikan wewenang kepada satu organ negara yang fungsinya mengimplementasikan legislasi justru untuk membuat legislasi? Tetapi

⁶⁴ Marshall, *Constitutional Theory*, 108.

⁶⁵ Lawson, “Rise and Rise of the Administrative State,” 1248-1249 dan juga setelah itu; Magill, “Real Separation in Separation of Power.”

mungkin yang paling penting, mengapa menyerahkan kekuasaan legislatif kepada kekuasaan eksekutif yang fungsi resminya untuk mengimplementasikan norma-norma hukum? Bahkan kalau kita menerima argumen bahwa pemisahan antara ketiga kekuasaan tersebut merupakan satu cara untuk menghindari konsentrasi kekuasaan pada salah satu dari ketiga kekuasaan tersebut, bagaimana kita bisa memberi jawaban memuaskan terhadap pertanyaan yang diajukan di sini menyangkut problem konsentrasi kekuasaan tersebut? Sebab, distribusi kekuasaan legislatif terhadap tiga organ tersebut bukanlah merupakan solusi terhadap problem yang dihadapi. Lagi, jika lembaga/organ legislatif merupakan organ yang kompeten dan sah dalam mengekspresikan keinginan kekuasaan mutlak yang populer, mengapa menyerahkan kekuasaan-kekuasaan legislatif tersebut kepada organ lain yang justru wewenangnya adalah melaksanakan putusan-putusan berdasarkan norma hukum? Dalam hal ini, teori tentang pencegahan konsentrasinya kekuasaan pada organ tertentu dapat dipandang tidak pas dan tidak sejalan, sebab dengan memberi kekuasaan lebih banyak kepada eksekutif, untuk tidak menyebut juga yudikatif, yang demikian itu justru berarti mempromosikan hal-hal yang justru bertentangan dengan tujuan yang telah digariskan: yang demikian itu justru mengarah pada terlalu banyak memberi kekuasaan ke tangan eksekutif⁶⁶ dan sekaligus mengurangi kekuasaan legislatif. Pertanyaan fundamentalnya kemudian adalah: Bagaimana akan ada aturan hukum jika lembaga eksekutif dan yudikatif juga diberi wewenang menentukan norma-norma umum? Paling tidak, klaim akan adanya aturan hukum harus dipertanyakan, dan sebagai konsekuensinya juga tentang demokrasi.⁶⁷ Barangkali tak ada seorangpun yang telah mampu menangkap paradox ini sebaik yang dilakukan Kelsen, yang harus dikutip secara panjang lebar di sini karena signifikansinya yang luar biasa dan juga karena relevansi langsungnya dalam mengingatkan kita dari sisa Bab ini:

Prinsip pemisahan kekuasaan yang dipahami secara literal atau diinterpretasi sebagai satu prinsip tentang pembagian

⁶⁶ Vanderbilt, *Doctrine of the Separation*, 95; Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, 385-420; Dry, "Separation of Powers," 82-83; dan Schultz, "Congress and the Separation of Powers," 190 dan juga berikutnya, disamping semua pendekatan keikhlasan yang diajukan Schultz.

⁶⁷ Stewart, "From Rule of Law," 6; Hardin, *Constitutional Reform*; Dahl, "On Removing Certain Impediments" (sebagaimana dicatat pada catatan kaki berikutnya).

kekuasaan secara esensial tidak demokratis. Sebaliknya, sejalan dengan ide demokrasi, adalah kenyataan bahwa *semua kekuasaan harus diserahkan kepada rakyat*; dan dimana demokrasi langsung atau tidak langsung bisa dilakukan, bahwa semua kekuasaan sebaiknya dilakukan oleh satu organ secara bersama oleh anggotanya yang dipilih oleh rakyat dan sebaiknya bertanggung jawab kepada rakyat. *Jika organ ini hanya memiliki fungsi-fungsi legislatif, organ-organ lain yang harus mengeksekusi norma-norma yang dikeluarkan oleh organ legislatif harus bertanggung jawab kepada organ legislatif, walaupun mereka dipilih oleh rakyat juga.* Adalah organ legislatif yang paling tertarik dalam eksekusi secara ketat aturan-aturan umum yang telah dikeluarkannya. Kontrol terhadap fungsi organ eksekutif dan yudikatif oleh fungsi organ legislatif sejalan dengan hubungan alami yang ada diantara fungsi-fungsi ini. Karena itu, *demokrasi membutuhkan satu ketentuan bahwa kepada organ legislatif sebaiknya diberikan wewenang mengontrol organ administrasi dan yudisial.* Jika pemisahan fungsi legislatif dari fungsi implementasi hukum, atau kontrol terhadap organ legislatif oleh organ-organ yang menimplementasikan hukum, dan terutama jika kontrol terhadap fungsi legislatif dan administratif oleh pengadilan didukung oleh konstitusi tentang demokrasi, *hal demikian hanya bisa dijelaskan melalui alasan sejarah, dan tidak bisa dijustifikasi sebagai elemen demokrasi.*⁶⁸

⁶⁸ Kelsen, *General Theory*, 282 (penekanan ditambahkan). Lihat pula, Dunn, "Political Obligation," 24. Berbicara pengalaman konstitusional Amerika, Dahl ("On Removing Certain Impediments," 235-236) menyatakan hal berikut: "sistem elaborasi tentang *checks and balances*, pemisahan kekuasaan, paham federal konstitusional, dan rencana-rencana institusional lain yang dipengaruhi oleh struktur dan pandangan konstitusional yang mereka refleksiikan, keduanya diabdikan untuk prinsip mayoritas, dalam pengertian kepada demokrasi, namun bersifat arbitrari dan tidak adil dalam perlindungan hak-hak yang mereka berikan.... Dalam upaya melindungi hak-hak dasar, apa yang dilakukan para perancang adalah untuk menyerahkan alat ekstra dalam permainan politik kepada orang-orang yang telah maju, tetapi justru menghalangi mereka yang tertinggal yang ingin merubah dari *status-quo*. Dari

2. Paradigma Pengelolaan Pemerintahan Islam

Dalam sejarah, tidak pernah ada negara Islam (*Islamic state*). Negara adalah fenomena modern, dan yang saya maksud dengan kata modern bukanlah menunjuk kepada satu unit khusus tentang waktu dalam satu perjalanan tertentu dalam sejarah manusia. Istilah modern merupakan struktur khusus tentang hubungan-hubungan yang menjadikan dirinya sebagai satu fenomena unik. Modern merupakan satu kualitas tertentu. Karena itu, untuk menunjuk kepada istilah tersebut dengan menyebut “negara Islam”—sebagai entitas yang pernah eksis dalam sejarah⁶⁹—bukan hanya terjebak pada pemikiran anakronik tetapi juga salah paham tentang perbedaan-perbedaan struktur dan kualitatif antara negara modern dan “pendahulunya” terutama apa yang telah saya sebut pengelolaan pemerintahan Islam (*Islamic governamce*).

Pengelolaan pemerintahan Islam (yang dalam konteks hari ini bisa disebut sejalan dengan istilah “negara” (*state*), berdasar atas moral, legal, politik, sosial, dan fondasi-fondasi metafisik yang secara radikal berbeda dari semua penunjang keberadaan negara-modern. Dalam Islam, adalah Komunitas (*Ummah*) yang menempati bangsa dalam konsep negara-modern. Komunitas merupakan entitas abstrak sekaligus kongkrit, tetapi dalam keduanya itu, semuanya dikelola dengan aturan-aturan moral yang sama.⁷⁰ Dalam bentuk abstraknya, Komunitas juga merupakan satu formasi politik didasarkan pada konsep-konsep legal-moral. Secara umum, dalam wilayah manapun ketika Shari’a diimplementasikan sebagai hukum paradigmatis, maka wilayah tersebut dipandang sebagai wilayah Islam (*Islamic domain*), Dar al-Islam.⁷¹ Dimanapun jika Shari’a tidak diimplementasikan, atau di wilayah manapun yang menempatkan Shari’a pada posisi kedua atau status inferior, maka wilayah tersebut disebut sebagai Dar al-Harb,⁷² yakni satu wilayah yang secara potensial bisa menjadi sasaran agar penduduknya melakukan konversi menjadi Islam, baik melalui proses damai atau perang. Tujuan utama dari konversi ini adalah untuk mengajak non-Muslim menerima

perspektif moral, konsekuensinya nampak arbitrari dan kurang mendapat justifikasi secara fundamental.”

⁶⁹ Baca Bab Pendahuluan.

⁷⁰ Tentang komunitas (ummah) sebagai sesuatu yang khusus, konstruksi kongkrit, baca Hallaq, *Shari’a*, 159-221.

⁷¹ Ramli, *Nihayat al-Muhtaj*, VIII, 184; Baghdadi, *Ushul al-Din*, 270.

⁷² Ibn al-Sa’ati, *Majma’ al-Bahrayn*, 794.

hukum Islam,⁷³ dan yang demikian terutama merupakan prinsip moral didukung oleh konsep-konsep legal. Karena itu, batasan dan konsep tentang Komunitas (*Ummah*) didasarkan pada Shari'a. Tegak dan runtuhnya Islam itu sendiri ditentukan oleh Shari'a.

Sementara negara-bangsa merupakan akhir dari segalanya, dan hanya mengetahui dirinya sendiri, dan karenanya secara metafisik merupakan tujuan dan landasan akhir dari keinginan kekuasaan mutlak,⁷⁴ Komunitas (*Ummah*) dalam Islam dan para anggota di dalamnya hanyalah sebagai sarana untuk mencapai tujuan yang lebih besar. Hal ini menunjukkan bahwa Komunitas itu sendiri tidak memiliki kekuasaan dan juga tidak memiliki—sebagaimana dalam konsep negara-bangsa—keinginan hukum dan politik yang otonom, sebab kekuasaan itu adalah Tuhan dan hanya Tuhan. Tentu saja, Komunitas sebagai keseluruhan, dan seperti direpresentasikan oleh para ahli hukum (*fuqaha', jurists*), betul-betul memiliki kekuasaan untuk menentukan, dan hal itu menjadi inti dari doktrin konsensus (*ijma'*). Tetapi kekuasaan ini merupakan sesuatu yang bersifat interpretatif, diatur—sebagaimana nanti akan jelas pada Bab terakhir—oleh *prinsip-prinsip moral yang bersifat umum* yang mentransendenkan kontrol Komunitas. Hingga batas-batas tertentu, prinsip-prinsip ini boleh jadi bersifat sosiologis dalam satu perjalanan sejarah, tetapi kemudian mereka secara cepat muncul sebagai satu representasi dari keinginan moral suci. Sebelum menjadi transendental dan teologis, kekuasaan suci itu mewujudkan sebagai moral. Dan sebagai satu manifestasi dan ekspresi dari keinginan kekuasaan mutlak, maka Shari'a hadir mengartikulasikan prinsip-prinsip moral melalui satu hukum yang dikonstruksi berdasar moral.

Dimaknai secara paradigmatis, Komunitas (*Ummah*) terdiri dari keseluruhan para kaum beriman secara totalitas yang, sebagai kaum beriman, semua sama dalam nilai dan sekaligus di hadapan Allah.⁷⁵ Jika Allah memilih

⁷³ 'Ayni, *Binaya*, VII, 100-101; Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, XIV, 152; Nawawi, *Rawdha*, VII, 440-441, 462; Ibn Maza, *Muhith*, VII, 90, 94-102.

⁷⁴ Lihat Bab IV bagian 2.

⁷⁵ Jelas, kritik bisa diajukan terhadap statemen ini terutama yang berasal dari kalangan penganut persepektif demokrasi liberal, paling tidak dalam kaitannya dengan status wanita. Dua alasan bisa dikemukakan untuk menolak kritikan sekaligus argumen tersebut. Pertama, para pengkritik itu pada dasarnya berasumsi agar aplikasi Shari'a dalam negara-bangsa-modern menjadi representasi tentang bagaimana Shari'a itu beroperasi dan bekerja pada masa pra-modern. Ini betul-betul merupakan asumsi yang aneh, sebab Shari'a

salah seorang ketimbang yang lain, tidak berarti dan secara otomatis menempatkan orang itu memiliki kelas yang lebih kuat dan berkuasa (atau bukan karena memiliki warna kulit tertentu) tetapi lebih didasarkan pada kualitas keimanan seseorang. Karena itu, kualitas hubungan sosial—yakni interaksi antara atau kalangan para anggota Komunitas dan juga hubungan mereka dengan dunia luar—ditentukan oleh kualitas keimanan. Tetapi yang jauh lebih penting di sini adalah pengetahuan yang, dalam penentuan nilai-nilai moral yang di atasnya iman dlandaskan, Tuhan adalah satu-satunya penguasa. Tuhan adalah akhir dari yang akhir, kehidupan dunia yang pada akhirnya mewujud dalam realitas harus selalu dipandang terkait dengan konteks kosmik yang kreatif.⁷⁶

Komunitas dan semua anggotanya berada dalam status eksklusif yang bersifat sultanik, baik secara historis maupun logis, sebagaimana Shari'a menjadi bahan dasar pada level keduanya untuk eksklusif tersebut. Sherman

sebelum abad ke-19 hampir-hampir tidak terkait (bahkan tidak sama sekali) dengan bentuk-bentuk yang ada sekarang sebagaimana terdapat pada masa negara-bangsa-modern. Dan kedua, kritik tersebut, bahkan kalaupun kita menyadari perbedaan-perbedaan kualitatif antara bentuk-bentuk Shari'a modern dan pra-modern, adalah jelas terkait dengan sistem antropologi/sosiologi tentang *checks and balances* yang membuat status wanita pada masa Islam pra-modern bersifat komprehensif dan bahkan impresif jika dibandingkan dengan sistem hukum dan budaya manapun yang semasa, terutama kalangan Eropa. Sekali *checks and balances* dalam perspektif antropologi dan sosiologi ini dipahami secara baik dan benar, apa yang nampak negatif menyangkut wanita akan hilang. Ini tidak dimaksudkan untuk menolak sifat patriahat dari masyarakat Islam masa pra-modern tetapi hanya untuk mempertanyakan cara kaum modernis membaca sejarah, yang menyamakan status wanita Islam saat ini dengan satu nilai legal yang inheren dalam Shari'a, dulu dan sekarang. Lebih jauh tentang tema ini, baca Hallaq, *Shari'a*, 184-196; Fay, "Women and Waqf"; Tucker, *In the House of the Law*; Tucker, "Marriage and Family in Nablus"; Tucker, "Revisiting Reform"; Marcus, "Men, Women, and Property"; Meriwether, "Rights and Children and the Responsibilities of Women"; Meriwether, *Women and Waqf Revisited*; Moors, "Debating Islamic Family Law"; Mors, "Gender Relation and Inheritance"; Gerber, "Social and Economic Position of Women"; Peirce, *Morality Tales*; Seng, "Standing at the Gates of Justice"; Seng, "Invisible Women"; Zilfi, "We Don't Get Along"; Helie Lucas, "Preferential Symbol for Islamic Identity"; Jennings, "Women in Early Seventeenth Century Ottoman Judicial Records"; Zarinebaf-Shahr, "Women, Law, and Imperial Justice"; Zarinebaf-Shahr, *Crime and Punishment in Istanbul*; Semerdjangan, "Off the Straight Path."

⁷⁶ Baca diskusi pada Bab VII, bagian 1, dan bab VIII, bagian 2.

Jackson meringkas masalah ini secara baik ketika dia menyatakan bawa intervensi pemerintah dalam masyarakat dan hukum adalah

lebih merupakan satu pengecualian ketimbang kelaziman. Negara (= eksekutif yang bersifat sultanik), walaupun sebagai eksekutif, tidak merupakan representasi otoritas agama. Begitu pula, individu tidak eksis untuk kepentingan negara. Tetapi sebaliknya negara itu ...yang eksis dalam rangka mempromosikan kesejahteraan untuk individu. Individu, yang ada sebelum negara, Yang pada puncaknya hanya Allah. Pada akhirnya, keberadaan negara dijustifikasi hanya sejauh ia dapat mempromosikan upaya-upaya individu untuk menaati dan menyembah Pencipta.⁷⁷

Allah adalah penguasa sebab hakekatnya Dialah yang memiliki segalanya. Kepemilikan manusia, dalam bentuk apapun, termasuk kepemilikan.... absolut menyangkut kekayaan, semata-mata berifat metafor dan pada hakekatnya tidak riil. Hal ini merupakan derivasi dari kekayaan asli dari pemilik kekuasaan yang sebenarnya.⁷⁸ (Hal ini sekaligus menjelaskan, misalnya, mengapa dalam Islam perhatian terhadap kaum miskin diatur sebagai “hak mereka” menghadapi kaum pemilik hata,⁷⁹ sebab kekayaan yang dimiliki kaum kaya itu pada dasarnya milik Allah, dan kebaikan Allah

⁷⁷ Jackson, *Islamic Law and the State*, 224 (tidak perlu diulang lagi, saya mengambil sebagai pengecualian dalam penggunaan istilah “negara” dalam konteks Islam pra-modern, walaupun makna dari bahasa yang ia gunakan jelas sekali); baca pula Gibb, “Constitutional Organization,” 3; Abou El Fadl, “Islam and the Challenge of Democratic Commitment,” 14-19. Dalam karya Turthushi, *Siraj al-Muluk*, 301-309, mematuhi Shari’a dan melaksanakan aturan-aturan yang ada di dalamnya secara umum diyakini bahwa tidak secara otomatis menempatkan para penguasa pada level kualitas sebagai sultan yang harus menikmati kualitas sebagai penguasa yang adil. Sebaliknya, keadilan dalam menarik pajak menempati posisi sebagai nilai yang perlu terus dilakukan dan diperjuangkan.

⁷⁸ Hallaq, *Shari’a*, 296-297.

⁷⁹ Qur’an, 51: 15-20; 70: 24-25. Ini berbeda dengan catatan sejarah kaum miskin dalam negara-bangsa-modern. Baca Ashford, “Konstitution of Poverty,” 166: “Karena itu, setelah hampir dua abad perjuangan Hukum tentang Kemiskinan, status hukum kaum miskin tetap tidak menentu.” Lihat juga Simon, “Theoretical Marginalization of the Disadvantaged.”

merupakan hal pertama dan utama bagi kaum miskin, para yatim, dan juga ...).⁸⁰ Jika dunia fisik dalam keseluruhannya bersifat derivatif, maka hal tersebut tidak bisa memiliki bentuk yang riil menyangkut kepemilikan yang orisinal, termasuk kepemilikan hukum atau kode moral. Dengan demikian, maka hanya Allah satu-satunya Penentu hukum, dan pada Dia dan hanya pada Dia kekuasaan dan keinginan kekuasaan mutlak berada. Jika keinginan kekuasaan mutlak pada negara-modern direpresentasikan dalam hukum, hal sama juga terjadi pada keinginan kekuasaan Allah. Hukum bagi umat Islam adalah Shari'a, asli dan simple. Dan Shari'a menjadi kode moral, *satu representasi dari keinginan moral Tuhan*, sekaligus menjadi perhatian pertama dan utama. Selainnya adalah bersifat detil, termasuk aturan-aturan teknis hukum dan, lebih penting dari semua itu, bentuk apapun dari aturan politik duniawi. Shari'a, sebagai Hukum sekaligus Keinginan Tuhan, mendahului segala aturan yang ada baik secara logis maupun waktu.⁸¹ Shari'a mengandung sistem hermeneutik, konseptual, teoritis, praktis, pendidikan, dan institusi yang semuanya kita sebut dengan hukum Islam.⁸² Hal ini merupakan satu proyek yang bersifat kolosal dalam membangun kekuasaan legal-moral yang secara struktur dan fundamental disimpulkan dalam upaya terus-menerus untuk menemukan keinginan moral Tuhan. Nanti kita akan membahas dialektika antara hal-hal yang bersifat sosiologis dan metafisik, antara Komunitas (*Ummah*) sebagai *satu mesyarakat yang bersifat duniawi* dan upaya-upaya yang istiqamah untuk menempatkan dirinya dalam satu kosmologi moral tertentu. Tetapi realisme menyangkut dunia ini selalu ditempatkan dalam satu konteks metafisik, sebagaimana metafisik ini secara konstan diletakkan dalam realisme dari keberadaan dunia fisik. Transendentalisme yang mengganggu para penganut Empirisme Inggris,⁸³ umat Islam, termasuk kaum elite-nya, dipandang sebagai satu pemahaman yang paripurna.

Hingga di sini, beberapa alinea sebelumnya cukup bagi kita untuk sampai pada poin penting: Tidak akan pernah ada Islam tanpa satu sistem

⁸⁰ Baca berbagai implikasi dari ayat-ayat Qur'an berikut, 2: 82-83, 215, 271-273; 4: 8-10; 17: 26; 51: 15-19; 57: 5; 70: 24-25; 93: 9-10; sebagai tambahan baca Bab VIII, bagian 2 dan juga Bab IX.

⁸¹ Gibb, "Constitutional Organization," 3; lihat pula Jackson, *Islamic Law and the State*, 217-224.

⁸² Untuk peta tentang sistem tersebut, baca Hallaq, "Islamic Law."

⁸³ Lihat, misalnya, Ayer, *Language, Truth, and Logic*.

legal-moral yang bertumpu pada metafisik; dan tidak akan ada sistem moral seperti itu tanpa atau di luar kekuasaan suci; dan, pada waktu yang sama, tidak akan ada negara-modern tanpa kekuasaan dan keinginan kekuasaan mutlak atas dasar dirinya, sebab tidak ada seorang-pun, saya kira, berargumen secara rasional bahwa negara-modern dapat bekerja tanpa bentuk atribut esensial seperti itu. Jika semua premis ini benar, yang secara inklusif memang seharusnya begitu, maka negara-modern tidak akan pernah menjadi lebih Islami dibandingkan dengan Islam dapat memiliki satu negara-modern (kecuali, tentu saja, negara-modern itu secara keseluruhan diterapkan kembali, dalam kasus mana kita harus, yang memang harus kita lakukan, menyebut hal itu dengan nama lain). Sepenting dan semendasar kesimpulan yang kita ambil di sini, maka satu hal yang harus dicatat adalah, semua ini hanyalah awal dari satu rangkaian sejarah panjang dengan berbagai bentuk dan macam implikasinya yang amat dalam.

Salah satu implikasi tersebut terkait dengan kapasitas konstitusional Shari'a. Sebagai suatu representasi keinginan kekuasaan Tihan, Shari'a mengatur segala aspek kehidupan manusia, baik secara langsung atau melalui delegasi terbatas dan tertentu. Sementara negara-modern mengatur dan menentukan institusi-institusi agama, dan menempatkannya sebagai bagian dari keinginan hukum negara,⁸⁴ Shari'a mengatur dan menentukan, secara langsung atau melalui pendelegasian, setiap dan semua institusi-institusi sekuler. Jika institusi-institusi ini bersifat sekuler atau mengatur yang sekuler, mereka melakukan semua itu di bawah pengawasan dan kendali keinginan moral yang berupa Shari'a. Karena itu, setiap bentuk politik atau institusi politik (atau sosial atau ekonomi) pada akhirnya menjadi subordinasi dari Shari'a, termasuk kekuasaan eksekutif dan yudikatif. Shari'a itu sendiri, sebaliknya, merupakan "kekuasaan legislatif" terbaik dan paling sempurna. Tidak seperti negara-modern, dalam pemerintahan Islam Shari'a merupakan domain yang tidak tertandingi, dan tidak ada kekuasaan selain Shari'a yang dapat mengatur secara benar. Tidak ada peninjauan ulang (*judicial review*) dalam Islam, dan begitu pula sistem yudisial tidak akan pernah secara langsung berkontribusi terhadap legislasi, seperti akan kita saksikan secara lebih detil nanti.⁸⁵ Kekuasaan eksekutif diberi mandat oleh Shari'a untuk

⁸⁴ Weber, *Economy and Society*, 56.

⁸⁵ Untuk penemuan hukum dalam Shari'a, baca Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 166-174.

mengatur dalam wilayah-wilayah terbatas dan tertentu, tetapi hak ini bersifat *derivatif, tambahan, dan--bandingkan* dengan negara-modern--secara *relatif bersifat marginal*. Atas dasar ini, kritik Kelsen terhadap pemisahan kekuasaan dalam negara-modern akan, secara prinsip, terjawab oleh bentuk-bentuk Islam tentang pemerintahan. Mari kita masuk di sini ke dalam sesuatu yang sedikit spekulatif: andaikan dia sampai kepada pemahaman Shari'a sebagai satu sistem pemerintahan yang bersifat *bottom-up* (satu subyek yang akan kita diskusikan nanti secara lebih detil), dan andaikan dia juga mampu membebaskan dirinya dari pra-asumsi bahwa bentuk demokrasi yang paling mungkin adalah Barat, Kelsen barangkali pasti mendeklarasikan secara meyakinkan bahwa sistem Islam tentang demokrasi menempati posisi pertama, superior, dalam bentuk dan ukuran apapun, dibandingkan dengan sistem Barat.⁸⁶ paling tidak sejauh menyangkut pemisahan kekuasaan—dan demikian juga menyangkut aturan hukum.

Untuk melakukan semua itu, kita harus memahami perilaku dimana Shari'a berfungsi, bahkan, bagaimana hal itu berjalan. Dan untuk mengungkapkan tentang Shari'a, kita harus mulai dari awal, dari dunia sosial yang lumrah dan biasa. Kita harus mengajukan satu pertanyaan: Jika Shari'a bukan merupakan kerjaan penguasa Islam atau negara Islam (yang secara a-priori kita abaikan), kemudian apa dan siapa yang membuat Shari'a? Jawabannya adalah bahwa Komunitas (*Ummah*), dunia sosial yang lumrah dan biasa, secara organik melahirkan para ahli hukum (*jurists, fuqaha'*), orang-orang yang kualified dalam memenuhi bermacam-macam fungsi hukum yang, secara totalitas, membuat dan merumuskan sistem hukum Islam.⁸⁷ Para jurists (*fuqaha'*) dalam Islam hidup bersama dan berdasarkan norma-norma serta nilai-nilai dunia sosial yang biasa dan bersifat harian dan berada di antara kelas bawah dan menengah. Misi mereka ditentukan oleh norma-norma dan nilai-nilai, yang didasarkan atas dan terinspirasi oleh ajaran egalitarianisme al-Qur'an, yakni bahwa mereka memandang dirinya

⁸⁶ Di sini tidak cukup dengan sekedar menyatakan, dan terus-menerus mengulanginya, bahwa seseorang harus bergerak “di balik pertanyaan tentang apakah Islam dan demokrasi kompatibel” (Rabb, “We the Jurists,” 577 dan seterusnya). Pendapat kita hanya satu cara dalam menunjukkan kompatibilitas ini, walaupun terdapat cara-cara lain juga. Baca pula artikel mendalam oleh Abou El Fadl, “Islam and the Challenge of Democratic Commitment”; Roy, *Failure of Political Islam*, 11-13.

⁸⁷ Untuk pembahasan tentang pertumbuhan awal pembentukan Shari'a, baca Hallaq, “Groundwork of the Moral Law”; Hallaq, *Origins*.

sendiri dan juga dipandang orang lain sebagai pemuka atau yang memperjuangkan kepentingan masyarakat, dengan perhatian utamanya diberikan kepada mereka yang lemah dan tidak beruntung.⁸⁸ Mereka bertugas untuk mengekspresikan keinginan dan aspirasi mereka yang tergolong rakyat biasa (*non-elite classes*), dan atas nama mereka, para fuqaha' memasuki kekuasaan paling tinggi sekalipun. Para fuqaha' dan hakim tampil sebagai pemimpin sipil yang menempatkan dirinya, atas dasar profesi mereka sehari-hari, terlibat dalam urusan sehari-hari menyangkut masalah masyarakat sipil. Para fuqaha' dan hakim merasa bertanggung jawab atas semua kaum laki-laki dan perempuan, dan berdasarkan kemampuan dirinya, mereka seringkali menginisiasi kegiatan atas nama mereka yang tertindas tanpa membutuhkan posisi formal yang dibentuk oleh kelompok-kelompok sosial atau anggota masyarakat yang ada. Sebagai suatu hasil dari lingkungan sosial mereka sendiri, keyakinan dan pandangan dunia para fuqaha' bercampur dan menyatu dengan kepentingan masyarakatnya. Mereka merepresentasikan masyarakat sebagai sosok yang shalih, bermoral, dan berpendidikan. Profesi mereka sebagai penjaga agama, ahli hukum agama, dan menjadi teladan dalam hampir semua pola kehidupan sehari-hari, bukan hanya membuat dirinya sebagai representasi masyarakat paling utama tetapi juga menjadi "pewaris Rasul" yang di-idealkan, sebagaimana diperkuat oleh satu hadis Nabi.⁸⁹ Mereka menjadi pusat legitimasi sekaligus kekuasaan moral dan agama.⁹⁰

⁸⁸ Dalam konteks ini, seseorang bisa mengajukan argumen lain (mungkin Weber) yang membentuk satu sekuen dari argumen-argumen dalam buku ini, terutama bahwa rujukan terhadap dan penekanan pada prinsip-prinsip moral akan berakibat bukan hanya terhadap perilaku sosial tetapi juga terhadap tipe-tipe institusi (baik material maupun tidak terlalu material) bahwa masyarakat memilih untuk mengadopsi dan membangun untuk dirinya. Argumen ini menjadi penting sebagai anti-tesa terhadap adanya klaim bahwa pengingatan/penarikan kembali moral (lihat Bab III) adalah tidak mungkin sebab sumber segala nilai secara eksklusif terletak pada tatanan sosial yang sedang ada. Dengan klaim demikian, kita kembali pada posisi prejudis yang memandang kenyataan/nilai dan perbedaan-perbedaan antara yang Senyatanya dan yang Seharusnya.

⁸⁹ Ibn al-Shalah, *Adab al-Mufti*, 72. Karena itu, para fuqaha' dan ulama adalah "orang-orang" dan bukan sekedar bagian dari "kita orang-orang," seperti Rabb, "Kita adalah orang-orang," 577, klaim seperti mereka yang ada saat ini.

⁹⁰ Baca Ibn 'Abd al-Barr, *Jami' Bayan al-'Ilm*, I: 30-63; Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, I: 21-50; Mawardi, *Adab al-Dunya wal-Din*, 24-30; Hallaq, *Shari'a*, bagian I.

Sebagai fuqaha', mereka memiliki banyak fungsi, mulai dari pendidikan biasa hingga tingkat profesor terus hingga fungsi-fungsi yudisial dan notariat. Untuk kepentingan pembahasan kita di sini, kita akan fokus terutama pada dua fungsi: fungsi sebagai konsultan hukum (*mufti*) dan fungsi sebagai hakim (*qadi*). Institusi *mufti*, antara lain, merupakan fungsi hukum sosial tertinggi karena peran sentral yang dimainkannya pada masa awal pembentukan dan perkembangan hukum Islam dan sekaligus kontribusi penting yang diberikan terhadap keberlangsungan adaptabilitas dan perkembangan Shari'a selama berabad-abad dan di hampir semua wilayah di dunia.⁹¹ *Mufti* adalah, sesuai dengan ketentuan yang ada, seorang spesialis hukum yang secara legal dan moral bertanggung jawab kepada masyarakat dimana ia tinggal, *dan bukan kepada penguasa dan kepentingannya*. Tugas utamanya adalah untuk memberikan nasehat hukum (*fatwa*), terutama jawaban hukum Shari'a terhadap satu pertanyaan yang diajukan kepadanya. Konsultasi kepadanya adalah gratis, yang berarti bahwa konsultasi hukum bisa diakses secara mudah oleh siapapun, baik si miskin ataupun si kaya.⁹² Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada *mufti* berasal dari anggota masyarakat atau dari para hakim yang menghadapi kasus-kasus di pengadilan yang sulit untuk dipecahkan.⁹³ Elaborasi hukum pertama yang muncul dalam Islam merupakan produk dari kegiatan pertanyaan-jawaban ini. Dengan berjalannya waktu, jawaban-jawaban ini disatukan, semakin banyak, disistematisasi, dan akhirnya ditransmisi melalui ingatan sekaligus tulisan sebagai "buku-buku hukum."⁹⁴

Mufti membahasakan dan mengimplementasikan hukum sesuai situasi faktual. Karena ia dipandang memiliki otoritas dan supremasi dalam hal hukum, idenya (*fatwa*), walaupun tidak mengikat, mampu menyelesaikan banyak pertikaian hukum di pengadilan. Dipandang sebagai ungkapan otoritatif tentang hukum, *fatwa* secara rutin dikemukakan dan diimplementasikan di pengadilan. Salah seorang yang terlibat dalam kasus

⁹¹ Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*.

⁹² Untuk prinsip-prinsip yang mengatur kegiatan *mufti*, baca Ibn al-Shalah, *Adab al-Mufti*; Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*.

⁹³ Kenyataannya, merupakan kewajiban seorang hakim untuk berkonsultasi dengan *mufti* menyangkut kasus-kasus yang sulit. Baca Ibn Qudama, *Mughni*, XI: 395-400; Kasani, *Bada'i*, IX: 126-127; Ibn al-Hajib, *Jami' al-Ummahat*, 464.

⁹⁴ Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 174-208.

hukum dan merasa gagal menerima *fatwa* sesuai dengan harapannya cenderung tidak meneruskan masalahnya ke pengadilan dan lebih memilih melupakannya atau berusaha mencari mediasi informal. Namun demikian, para *Mufti* tidak selalu hadir secara fisik di pengadilan, tetapi hal demikian juga tidak merubah kenyataan bahwa mereka selalu menerima konsultasi menyangkut kasus-kasus yang sulit, walaupun dia tinggal relatif jauh dari pengadilan. Seringkali terjadi bagi seorang hakim, katakanlah di Kairo, untuk mengirim surat berisi pertanyaan kepada seorang *mufti* yang tinggal, misalnya, di wilayah Spanyol atau Syria. Dengan kata lain, pengadilan tidak dapat membuat hukum. Dan rujukan utamanya bukan pada dirinya sendiri dan bukan pula pada otoritas eksekutif. Hukum pengadilan Muslim, sebagai organ yudikatif, secara keseluruhan di bawah otoritas para ahli hukum secara pribadi, kekuatan Shari'a, kefanatikan Shari'a, dan dukungan para *mufti* dan *fuqaha*.⁹⁵

Otoritas *fatwa* amat menentukan. Jika suatu saat *fatwa* diabaikan, hal itu terjadi biasanya karena adanya *fatwa* lain yang lebih meyakinkan dan lebih rasional. Dengan kata lain, atau sebaliknya, amatlah jarang bagi seorang hakim untuk mengabaikan *fatwa* dan lebih memilih idenya sendiri, kecuali ia sendiri pernah menjadi seorang *faqih* sekaliber lebih tinggi dari *mufti* yang mengeluarkan *fatwa* (dalam kasus dimana hakim tidak mencari *fatwa*). Semua ini berarti bahwa *fatwa* itu merupakan produk dari keahlian hukum dan berasal dari pengetahuan hukum yang tinggi, semuanya didasarkan secara mendalam untuk kepentingan masyarakat dan juga untuk prinsip-prinsip moral yang umum dan bukan untuk negara dan bukan pula hukum yang bersifat atas-bawah (*a top down law*).

Peran sentral *fatwa* di pengadilan Muslim menjelaskan mengapa putusan para hakim tidak disimpan dan juga tidak dipublikasi sebagaimana terjadi pada pengadilan-pengadilan hukum adat. Dengan kata lain, hukum tidak didapatkan dalam putusan-putusan yang ditetapkan pengadilan tetapi dalam karya-karya hukum yang pada dasarnya berasal dari jawaban-jawaban rasional diformulasi oleh para *mufti*.⁹⁶

⁹⁵ Messick, *Caligraphic State*, 135-151; Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 2-23, 75-85, 166-194; Hallaq, "From *Fatwas* to *Furu*"; dan, lebih berifat umum, Masud at all., *Islamic Legal Interpretation*, 3-26; Tucker, *House of the Law*, 1-36.

⁹⁶ Hallaq, *Shari'a*, 178, 381-382.

Dengan demikian, berasal dari dunia praktis legal, adalah *fatwa* dan bukan keputusan pengadilan yang dikumpulkan dan diterbitkan, terutama *fatwa-fatwa* yang mengandung hukum baru atau merepresentasikan elaborasi hukum baru menyangkut problem-problem lama yang terus berlangsung dan relevan. *Fatwa-fatwa* yang dikumpulkan itu biasanya berjalan melalui proses editorial sehingga sesuai dengan dunia kontekstual perkembangan bahasa hukum. Sekali *fatwa* tersebut diedit dan sekaligus diabstraksikan, maka kemudian menjadi bagian penting dari doktrin legal.⁹⁷

Namun demikian, sebagian besar karya-karya hukum Islam tidak ditulis oleh *mufti* tetapi oleh seorang *faqih* yang sekaligus pengarang (*author-jurist*), yang mendasarkan karyanya pada *fatwa-fatwa* yang berasal dari para *mufti* ternama. Aktivitas *faqih*-pengarang tersebut bermula dan berkembang dari tulisan yang pendek menyangkut karya-karya spesialis hingga mengumpulkan karya-karya besar, yang biasanya kemudian diikuti dengan komentar yang diperluas berdasarkan karya-karya yang pendek tersebut.⁹⁸ Karya-karya itulah yang memberikan kesempatan kepada para *faqih*-pengarang untuk mengartikulasi, pada setiap generasi dan wilayah, modifikasi hukum yang merefleksikan kondisi sosial sekaligus seni hukum sebagai disiplin teknis. Begitu pula jelas bahwa *fatwa-fatwa* yang membentuk substansi doktrin hukum merupakan jawaban terhadap kebutuhan-kebutuhan kontemporer dan sekaligus dibutuhkan dalam kehidupan praktis sehari-hari. Pada sisi lain, pandangan-pandangan yang tidak lagi digunakan dalam perdebatan hukum dan juga dalam dunia praktis maka kemudian diabaikan atau dipandang sebagai opini yang “lemah.”⁹⁹

Kebanyakan karya-karya tulis dan dipublikasi oleh *faqih*-pengarang menjadi karya-karya rujukan para hakim yang dipelajarinya ketika mereka menjadi mahasiswa dan menjadikan bahan ketika mereka memutus kasus-kasus hukum yang dihadapi. Karena otoritas hukum terletak pada pendapat para *mufti* dan karya-karya *faqih*-pengarang, hakim—kecuali dia secara bersamaan sebagai seorang *mufti* atau seorang *faqih*-pengarang—tidak diharapkan memiliki pengetahuan hukum yang sama. Dengan demikian, seorang yang dikenal sebagai seorang *mufti* atau seorang *faqih*-pengarang

⁹⁷ Dalam proses tersebut, baca Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 194-208.

⁹⁸ Untuk tradisi penting menyangkut penulisan komentar, glosari, dan superglosari, baca Hallaq, “Ushul al-Fiqh: Beyond Tradition.”

⁹⁹ Hallaq, “From *Fatwas* to *Furu’*.”

biasanya berfungsi sebagai seorang hakim, walaupun seorang hakim yang ditraining hanya sebagai hakim tidak dapat berprofesi dengan kapasitas yang sama seperti seorang *mufti* atau seorang *faqih*-pengarang (atau, dalam keadaan seperti itu, profesor dalam bidang hukum). Tetapi secara implikasi dapat juga dikatakan, bahwa *mufti*, *faqih*-pengarang, dan juga hakim berfungsi sesuai dengan ranah mereka masing-masing berdasarkan otoritas Shari'a, bukan atas hukum negara, aturan negara, atau statuta negara. *Dan mereka melakukan semua itu dalam dunia sosial mereka sendiri dan juga untuk kepentingan dunia mereka itu.*

Satu hal penting perlu dicatat, terutama hubungan erat antara hukum dan masyarakat (kita harus berusaha sekuat tenaga untuk menghindari kerancuan istilah tersebut dengan "tatanan sosial" dan "tatanan hukum," sebab hubungan amat erat antara hukum dan masyarakat mengandung makna amat berbeda dengan istilah kedua tatanan tersebut).¹⁰⁰ Dalam konteks praktek yudisial, penggugat dan tergugat hadir di hadapan hakim tanpa upara tertentu dan mengajukan kasusnya tanpa membutuhkan mediasi profesional, sebab Shari'a tidak mengenal pengacara. Penggugat menyatakan gugatannya secara informal, tidak dihalangi oleh apapun sebagaimana terlihat dalam disiplin mutlak dalam pengadilan modern (dalam Islam tidak dikenal istilah penghinaan pengadilan/*contempt of court*).¹⁰¹ Mereka menyajikan kasusnya sesuai dengan yang mereka ketahui, tanpa jargon-jargon tertentu. Semua ini berjalan dengan baik karena dalam sistem peradilan Islam tidak ada jurang pemisah antara pengadilan sebagai institusi hukum dan para pemanfaat hukum/pengadilan, betapapun yang punya masalah itu seorang miskin atau berpendidikan rendah. Semua itu terjadi bukan hanya karena kebaikan pengadilan dan hakim, tapi juga sebagai suatu penghargaan harus diberikan kepada mereka yang memanfaatkan pengadilan. Tidak seperti

¹⁰⁰ Di sini, perbedaan dengan Negara-modern amat jelas. Sebagaimana dicatat Kelsen, tidak ada alasan untuk berasumsi akan adanya dua tatanan yang berbeda: yang pertama tatanan negara dan yang lain tatanan hukum negara. Kita "harus mengakui," ia tegaskan, "bahwa komunitas yang kita sebut "negara" adalah "tatanan hukum negara itu sendiri" (*General Theory*, 182-207). Perbedaanannya di sini amat jelas karena "hukum" dalam Islam merupakan fenomena sosial dan bukan fenomena politik. Hukum dilekatkan dengan masyarakat dan bukan dengan "negara," seperti apapun "negara" itu didefinisikan.

¹⁰¹ Tentang arti *contempt of court* dalam Shari'a, baca diskusi yang amat ilustratif dalam El-Nahl, *Judicial Administration*, 40-41.

masyarakat modern, yang telah menjadi budak dalam profesi hukum dengan berbagai cara, masyarakat Muslim pramodern terobsesi dengan sistem nilai Shar'i dimana pengadilan itu sendiri merupakan bagian tak terpisahkan dari moral universal masyarakat. Adalah merupakan karekateristik masa depan yang terdalam dari masyarakat tersebut yang meletakkan pentingnya etika hukum dan moralitas hukum, sebab semua itu menjadi fondasi keagamaan sekaligus sebagai etika praksis sosial. Untuk mengatakan bahwa hukum moral masyarakat Muslim pramodern merupakan sesuatu yang hidup dan juga tradisi yang terus berjalan merupakan ungkapan yang tidak perlu dikemukakan karena sudah terlalu jelas.

Jika hukum merupakan suatu tradisi yang hidup di tengah-tengah masyarakat, maka semua orang mengetahui apa yang disebut dengan hukum itu. Dengan kata lain, pengetahuan hukum tersebar luas dan mudah diakses oleh siapapun, terutama berkat *mufti* dan para ahli hukum lainnya yang selalu bersedia membagi pengetahuannya secara gratis kapan saja seseorang membutuhkannya. Mereka yang merasa memiliki persoalan hukum mengetahui hak-hak mereka sebelum menghadapi proses pengadilan, satu kenyataan yang sebagiannya dapat menjelaskan mengapa mereka menang dalam sebagian besar kasus yang mereka ajukan di pengadilan. Perwakilan mereka bukan para ahli hukum (*lawyers*) yang berbicara berbeda, bahasa yang tidak komprehensif dan juga bukan posisi yang lebih tinggi secara profesional yang menarik biaya amat besar dan seringkali menentukan nilai hak-hak dalam proses pengadilan semahal obyek yang sedang diperselisihkan.¹⁰²

¹⁰² Hallaq, *Shari'a*, 164-176. Nelly Hanna, yang mengkaji pengadilan di Ottoman Kairo, menjelaskan bahwa "prosedur-prosedur pengadilan di Kairo sangat simpel dan mudah untuk dipahami, dan hampir tidak terbayangkan untuk saat ini; pada umumnya mereka menyerahkan putusan atau mendokumentasi dokumen pengadilan setiap hari dari setiap kasus atau dokumen yang dibawa kepada mereka. Bahkan doktrin-doktrin lokal dari empat madhhab hukum nampaknya telah dipahami oleh semua orang. Apa yang kita pahami saat ini sebagai pengetahuan yang spesialis dan rumit—perbedaan antara madhhab Hanafi, Syafi'i, Maliki, dan Hanbali, dalam hal, misalnya, status personal atau transaksi—nampak sebagai pengetahuan umum dan biasa yang berjalan dalam setiap waktu. Bukan suatu hal yang unik atau aneh bagi seseorang membeli satu rumah suatu hari menurut hukum madhhab Hanbali dan hari berikutnya nikah menurut hukum madhhab Maliki atau Syafi'i. Dengan memperhatikan perbedaan-perbedaan yang spesifik antara madhhab-

Tetapi menyebarnya satu etika hukum dan juga pengetahuan hukum dalam dunia sosial Islam juga merupakan fungsi dari satu akumulasi tradisi yang diterima dari satu generasi ke generasi berikutnya dan berkembang pada setiap waktu berdasarkan partisipasi para mahasiswa hukum, para *mufti*, para *imam*, dan juga nasihat-nasihat yang mungkin tidak terencana diberikan oleh hakim dan orang-orang terpelejar lainnya ketika mendatangi orang-orang yang sedang bermasalah, di perjalanan, atau mungkin juga ketika sedang berbelanja di pasar. Karena itu, jika ketika satu kelompok orang hadir di hadapan pengadilan, mereka berbicara satu “bahasa” hukum sesempurna dan sekomprensif mungkin kepada hakim sebagaimana juga sesempurna dan sekomprensif bahasa “moral” hakim kepada mereka. Norma-norma hukum dan moralitas sosial pada dasarnya tidak terpisah, yang satu mendukung yang lain, dan juga pada waktu yang sama, yang lain mempertahankan yang satu. Sebagai satu institusi sosial sekaligus institusi hukum, pengadilan Muslim secara hakiki merupakan produk dari masyarakat yang dilayani dan sekaligus berfungsi sebagai jantung bagi masyarakat dimaksud.

Sekarang, adalah benar bahwa Shari’a mengembangkan cara-cara menyangkut kekhawatiran tertentu (atau, dalam konstitusi Amerika dikenal dengan “tidak percaya”) terhadap kekuasaan politik eksekutif, kekhawatiran yang menunjukkan kemampuan Shari’a untuk menuntut loyalitas pada masyarakat dan juga moralitas di mana Shari’a berada dan berfungsi. Tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa Shari’a dan para *fuqaha*’-nya lahir dari tengah-tengah masyarakat dan terus melayani masyarakat tersebut hingga Shari’a berfungsi secara efektif. Jika Shari’a bekerjasama dengan kekuasaan politik, ia bekerja seperti itu sebagai mediator antara kekuasaan tersebut dengan masyarakat, dengan terus memperhatikan secara penuh kepentingan masyarakat. Dan jika para elite politik kadangkala menggunakan Shari’a untuk kepentingan dirinya, mereka menggunakan hal tersebut berdasarkan kapasitas dirinya bukan kapasitas masyarakat. Bahwa mereka terbatas oleh Shari’a ketika melakukan upaya-upaya mereka sendiri tentu tidak

madhhab hukum...semua orang bisa secara bebas memilih madhhab yang sesuai dengan kepentingannya dalam kasus atau transaksi tertentu.” Hanna, “Administration of Courts,” 53-. Bandingkan ini dengan, misalnya, kondisi pengadilan sipil saat ini di Amerika Serikat; baca tentang ini dalam Kourlis and Olin, *Rebuilding Justice*.

diragukan.¹⁰³ Shari'a bukan hanya hukum untuk wilayah (bumi) tertentu tetapi juga hukum bagi yang dilangit dan segala yang berada diantara keduanya, termasuk politik dan kekuasaan.

Jika "kekuasaan legislatif" dalam Islam secara keseluruhan berakar pada kehidupan sosial, hukum yang suci dan sakral (dan tidak ada perbedaan paham tentang hal itu), dan jika Shari'a merupakan "kekuasaan legislatif" yang independen, maka hubungan apa yang terjadi dengan kekuasaan yudikatif? Sebelum menjawab pertanyaan ini, kita harus memahami bahwa penyelesaian pertikaian hanyalah salah satu dari tugas-tugas pengadilan Shari'a dan hakimnya yang harus dilakukan. Hakim (*qadi*), seperti *mufti*, merupakan anggota masyarakat yang mereka layani.¹⁰⁴ Mereka dilatih oleh para *mufti* senior yang dikenal sebagai profesor hukum¹⁰⁵ dan juga menjadi bagian dari perserikatan (*guild*) ulama, kelas ulama sekaligus intelektual yang lahir dari tengah-tengah strata sosial yang biasa. Hukum Islam sendiri menekankan bahwa seorang hakim, untuk menduduki posisi tersebut, harus dilatih bidang Shari'a dan juga harus mengenal dengan baik tradisi lokal dan juga cara-cara kehidupan dalam masyarakat yang ia layani.¹⁰⁶ Dengan bantuan staf yang ada, ia diberi tugas mengawasi kehidupan masyarakat. Ia mengawasi pembangunan masjid, jalan, saluran pipa, dan jembatan. Ia, atau wakilnya, melakukan inspeksi konstruksi dan bangunan baru, operasional rumah sakit, sarana dapur umum, dan juga sarana wakaf sosial (terdiri dari 40 hingga 50 persen dari kekayaan yang terdapat di wilayah Islam).¹⁰⁷ Ia juga

¹⁰³ Zaman, *Religion and Politics*; Hallaq, *Origins*, 178-193; Hallaq, *Shari'a*, 146-158, 197-221; Jackson, *Islamic Law and the State*; Peirce, *Morality Tales*.

¹⁰⁴ Hingga abad ke-17 di kerajaan Turki Usmani dan hingga awal abad ke-19 hampir di manapun juga, para *qadi*, menyangkut asal sosial mereka, berasal dari satu area atau bagian dimana mereka bertugas di pengadilan. Bahkan setelah abad ke-17, sebagian besar para *qadi* di Turki Usmani, seringkali disebut para *na'ib*, melayani masyarakat dimana mereka berasal dan tinggal dan tidak dirotasi di seluruh wilayah kerajaan, sebagaimana terjadi pada para *qadi* senior.

¹⁰⁵ Kualifikasi hukum dan kesarjanaan seorang *mufti* harus memiliki standar seperti itu yang memungkinkan mereka menjadi seorang profesor hukum. Baca Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 173-174.

¹⁰⁶ Ibn Qudama, *Mughni*, XI: 378; Ibn al-Humam, *Sharh Fath al-Qadir*, VII: 259-260.

¹⁰⁷ Hallaq, *Shari'a*, 401-404, dan seterusnya; Sabra, *Poverty and Charity*, 69-100; Singer, *Charity in Islamic Societies*, 90-113; Bonner et al., *Poverty and Charity*; van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures*.

memperhatikan dan menjaga para pengelola lembaga anak yatim dan juga orang miskin, dan ia sendiri juga bertindak sebagai wali dalam satu perkawinan yang tidak memiliki keluarga yang berkopenten sebagai wali.¹⁰⁸ Lebih dari itu, seorang hakim seringkali memainkan perannya secara eksklusif sebagai mediator dalam kasus-kasus yang tidak secara spesifik berkaitan dengan hukum. Bukan hanya menyangkut perselisihan yang bersifat arbiter dan menyangkut hubungan suami-isteri, tetapi ia juga mendengarkan, misalnya, masalah-masalah terkait dengan persoalan keluarga dan pertemanan yang mungkin hanya sekedar membutuhkan opini pihak ketiga. Sejalan dengan itu, pengadilan Muslim menduduki posisi penting dalam hal transaksi-transaksi penting antar individu yang tercatat, seperti penjualan rumah, data detil menyangkut kekayaan seseorang yang meninggal, atau kontrak yang terjadi antar para pedagang.¹⁰⁹

Hal penting lainnya adalah konteks sosial dari fungsi para hakim dan pengadilan. Para hakim berupaya untuk memahami konteks sosial secara lebih luas dari pihak-pihak yang terlibat dalam berbagai kasus, seringkali berusaha menyelesaikan konflik dengan memperhatikam hubungan sosial saat ini dan juga masa mendatang diantara para pihak yang terlibat. Seperti para arbitrator, tetapi tidak seperti hakim modern, seorang hakim sedapat mungkin berusaha keras mencegah runtuhnya hubungan guna mempertahankan realitas sosial dimana para pihak yang terlibat dalam kasus, yang seringkali datang dari komunitas yang sama, dapat terus tinggal bersama secara bersaudara.¹¹⁰ Kegiatan yang demikian menuntut hakim agar melacak sejarah hubungan pihak-pihak yang terlibat dalam satu perkara.¹¹¹ Dengan demikian, pengadilan Muslim bukan hanya sebagai forum hukum tetapi sekaligus juga terkait dengan sisi antropologis, sosial, dan moral.¹¹² Dengan biaya yang amat rendah (tidak seperti biaya yang dikenal pada pengadilan modern) dan juga berdasarkan fenomena alami pengadilan Islam, pengadilan amat mudah diakses, menyediakan sarana kemudahan yang sama bagi kaum

¹⁰⁸ Ibn al-Humam, *Sharh Fath al-Qadir*, VII: 313-314; Ibn Qadama, *Mughni*, XI: 378-379.

¹⁰⁹ Untuk catatan pengadilan, baca Hallaq, "The Qadi's Diwan Before the Ottoman."

¹¹⁰ Hallaq, *Shari'a*, 164-176; Rosen, *Anthropology of Justice*; Rosen, "Justice in Islamic Culture," 39-40.

¹¹¹ Pierce, *Morality Tales*; Rosen, *Anthropology of Justice*; Rosen, "Justice in Islamic Culture"; Antoun, "Islamic Court, the Islamic Judge."

¹¹² Peirce, *Morality Tales*.

miskin dan juga si kaya, perempuan¹¹³ dan laki-laki, Muslim bahkan juga Yahudi dan Kristen (kelompok “minoritas” yang seringkali justru memilih pengadilan Muslim ketimbang pengadilan mereka sendiri).¹¹⁴

Selanjutnya, adalah amat krusial untuk memahami bahwa hukum yang diaplikasikan hakim merupakan hasil melalui proses panjang bahkan berabad-abad, proyek hermeneutis secara akumulatif yang dilakukan para hakim sendiri, baik mereka sebagai sorang Muslim secara individu maupun sebagai anggota masyarakat.¹¹⁵ Mereka mengembangkan metode berpikir dan juga interpretasi hukum yang kemudian dikenal dengan istilah *ushul al-fiqh*, satu disiplin ilmu tentang teori yang kemudian membawa sekaligus melahirkan dan mengembangkan bidang-bidang disiplin lainnya: logika, teologi, bahasa, linguistik, hermeneutika teks rasional, analogi hukum, dan masih banyak lagi.¹¹⁶ Berdasarkan teori ini dan juga prinsip-prinsip yang ditawarkan, para hakim yang memiliki standar intelektual amat tinggi (dan mereka jumlahnya banyak pada setiap masa) melakukan dan memanfaatkan kemampuan itu untuk sampai kepada solusi menyangkut pertanyaan-pertanyaan hukum, dari persoalan yang tergolong “ritual” dan warisan hingga masalah-masalah rumit dan kompleks menyangkut kontrak dan juga pelanggaran-pelanggaran lainnya. Metode interpretasi ini menjadi alat penting dalam *ijtihad*, yakni proses analogi kreatif yang digunakan para *fuqaha'* guna sampai pada kesimpulan yang dipandang paling baik tentang apa yang diesbut hukum terkait dengan suatu kasus tertentu. Dengan sedikit pengecualian berupa beberapa ungkapan al-Qur'an dan hadis Nabi yang amat jelas dan mengandung aturan-aturan normatif yang juga jelas, maka sisanya merupakan hasil proses *ijtihad*. Karena itu, sementara aturan-aturan tekstual yang tidak ambigu diyakini sebagai suatu yang pasti dan karenanya tidak

¹¹³ Untuk sosiolegal menyangkut posisi perempuan pada masyarakat Muslim pra-modern, baca sumber-sumber yang terdapat di catatan kaki nomor 77 di atas.

¹¹⁴ Baca Al-Qattan, “Dhimmi in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus”; Al-Qattan, “Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination”; Al-Qattan, “Litigants and Neighbors”; Jennings, *Christian and Muslims*; Jennings, *Studies on Ottoman Social History*.

¹¹⁵ Untuk bagaimana hukum berkembang dan juga peran para hakim dalam proses perkembangannya, baca Hallaq, *Introduction*, 7-37; Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*.

¹¹⁶ Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 125-153.

menjadi wilayah *ijtihad* (sebab pikiran tidak melihat makna lain dari ungkapan bahasa yang ada), *ijtihad* mencakup petunjuk-petunjuk dan sekaligus menjadi wilayah probabilitas.¹¹⁷

Karena itu, mayoritas dari hukum, aturan, dan regulasi Shari'a merupakan produk *ijtihad*, satu domain interpretasi berdasar probabilitas. Setiap *faqih* yang ahli dapat melakukan *ijtihad*, dan dua *faqih* atau lebih bisa saja melahirkan hasil yang berbeda dalam satu kasus yang dihadapi tanpa seorang-pun kecuali Tuhan mengetahui *mujtahid* yang mana yang mencapai hasil yang benar. Relativisme yang luas ini melahirkan satu asumsi bahwa "Setiap *mujtahid* adalah benar," satu maxim yang telah dipahami sekaligus diterima oleh hampir semua orang.¹¹⁸

Ijtihad kemudian menempatkan hukum Islam sebagai sesuatu yang unik. Sebab setiap sesuatu atau setiap kasus, dan juga setiap fakta yang unik, memungkinkan lahirnya dua atau bahkan sedozen (jika tidak lebih) jawaban rasional, masing-masing dipegangi oleh seorang *faqih* yang berbeda tetapi semuanya menganut madhhab yang sama (yakni, bahwa pendapat hukum itu adalah rasional berdasarkan perangkat norma dan prinsip yang menjadikan identitas madhhab tersebut sekaligus sebagai satu metode hukum tertentu atau satu cara berpikir tentang moral hukum).¹¹⁹ Dengan kata lain, tidak ada satu ketentuan hukum yang monopoli atau bersifat eksklusif, sebagaimana hukum dalam pandangan negara-modern (yang berarti pula dapat dikatakan bahwa dalam sistem ini adalah sangat tidak mungkin bagi legislatif menjadi "bebas" dan secara potensial bersifat "tirani," sebagaimana kekhawatiran para petani Amerika menghadapi Kongres).¹²⁰ Hukum Islam merupakan salah satu hukum yang bersifat pluralis, bukan hanya karena ia mengakui tradisi lokal dan memanfaatkan tradisi tersebut sebaik mungkin tapi juga karena ia menawarkan sejumlah alternatif hukum menghadapi satu fakta yang sama.¹²¹

¹¹⁷ Weiss, "Interpretation in Islamic Law"; Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 82-124.

¹¹⁸ Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 155-156.

¹¹⁹ Hallaq, "Regional to Personal Schools of Law."

¹²⁰ McClellan, *Liberty, Order, and Justice*, 337-341.

¹²¹ Jika dijelaskan kepada para ahli hukum Barat, hal tersebut justru membingungkan, bahkan memusingkan, sebab ide tentang doktrin hukum yang pluralistik (mencakup sebanyak mungkin masalah hukum) sangat asing dan tidak dikenal dalam sistem kesatuan dan absolutisme hukum modern. Tentang bagaimana hal ini bekerja dalam realitanya, baca Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 121-165; Jackson, *Islamic Law and the State*.

Pluralisme ini telah memberikan tiga karakteristik penting bagi hukum Islam. *Pertama*, hukum Islam menjadi amat fleksibel dan adaptabel dalam mengelola masyarakat dan wilayah yang seringkali berubah, dari Maroko hingga Malaya Archipelego dan dari Transoxiana hingga Somalia. *Kedua*, pluralisme ini bersifat konstitutif di dalam struktur hukum yang ada yang memungkinkan substansi hukum mengalami perubahan secara bertahap dan juga per-bagian tertentu selama berabad-abad, yang dengannya mampu mengakomodasi perkembangan-perkembangan baru dalam kehidupan ekonomi dan sosial.¹²² Akhirnya, aneka ragam pendapat hukum yang luar biasa ini merefleksikan, sepanjang waktu dan di berbagai tempat, variasi kepentingan dan juga persoalan yang tidak pernah berhenti, terutama dalam tatanan sosial yang biasa dan lumrah. Sebagian besar hukum tersebut menyangkut kepentingan penduduk, dan representasi “populer” ini bersifat legal sekaligus politis, sebab keinginan yang diekspresikan secara legal juga berlaku secara politis bagi para penguasa ketika berhadapan dengan penduduk sipil. Dan hukum itulah yang diaplikasikan oleh para hakim Muslim, satu hukum yang bukan merupakan produk negara atau produk hanya sebagian *fuqaha'* ternama tetapi produk beratus-ratus para ahli sosial yang ada dan berkembang sepanjang waktu di berbagai budaya yang berbeda dan terpisah.

Karena itu, peradilan Muslim tidak bertugas mengimplementasikan hukum yang ditentukan oleh kekuatan-kekuatan dominan negara atau penguasa negara tetapi lebih menjaga hukum Shari'a yang tujuan utamanya adalah pengaturan berdasarkan fondasi moral, menyangkut relasi ekonomi dan sosial. Hukum yang ada adalah hukum masyarakat, walaupun juga tidak lepas dari hukum yang bisa dimaknai mengurangi/membatasi wewenang penguasa dalam kaitannya dengan pelayanan publik. Tetapi sementara nilai-nilai para *fuqaha'* dan hukum-hukum yang mereka aplikasikan berdasarkan kepentingan masyarakat dan inspirasi Shar'i, mereka sendiri diangkat oleh penguasa, yang dapat memecat para hakim dari posisinya dan juga membatasi wewenang dan yurisdiksinya (yakni, membatasi wewenang mereka hanya dalam wilayah hukum keluarga, hukum kriminal, atau sebatas distrik tertentu atau bagian dari satu kota tertentu dan seterusnya).¹²³ Namun demikian,

¹²² Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*; Johansen, “Legal Literature and the Problem of Change.”

¹²³ Ibn Qudama, *Mughni*, XI: 480-481; Nawawi, *Majmu'*, XXII: 325; Ibn al-Hajib, *Jami' al-Ummahat*, 462.

penguasa tidak berperan sama sekali dalam kaitannya dengan tugas hakim terutama menyangkut pengangkatan atau pemecatan dari jabatannya. Hukum dan prosedur pengadilan menjadi wilayah dan wewenang hakim, dan tugas serta wewenang tersebut sepenuhnya berada di bawah aturan Shari'a, yang dengannya ia dilatih dan atas keyakinan Shari'a itu pula ia menjalani hidupnya.

Pengangkatan para hakim oleh penguasa didasarkan pada konsep pendelegasian. Asal-usul sejarah pengangkatan ini berasal dari awal sejarah Islam, ketika seorang khalifah merepresentasikan kekuasaan agama sekaligus "sekuler." Sebagai wakil Nabi, ia menempatkan dirinya semacam seorang *faqih*, dan juga sebagai seorang wakil dan hakim. Karena itu, awalnya hakim tersebut merupakan perpanjangan tangan kantor khalifah sejauh menyangkut pengawasan masyarakat dan segala yang terkait dengannya. Setelah itu, dan setelah abad ke-9M, penguasa yang sebenarnya bukan lagi para khalifah tetapi para sultan yang sebagian besar berasal dari Asia Tengah. Para sultan tersebut adalah para pemimpin militer dan politik yang menguasai satu dinasti dan menghapus kekuasaan duniawi para khalifah. Secara normal, setelah konsultasi dengan para *fuqaha'* dan ulama lokal, para sultan atau para gubernurnya mengangkat hakim di sejumlah lokasi di wilayah kesultanan.¹²⁴ Namun demikian, perlu ditegaskan kembali bahwa siapa-pun yang mereka angkat sebagai hakim diharapkan untuk mengimplementasikan Shari'a dan segala norma serta aturan yang tersedia. Peradilan Muslim secara keseluruhan bersifat independen dari kekuasaan eksekutif (yakni sultan dan orang-orangnya), terlepas sesering apapun pengangkatan dan pencopotan hakim dilakukan dan juga terlepas sispapun sultan yang sedang berkuasa. Tak ada hakim yang bertugas di suatu pengadilan, pengadilan di wilayah tertentu, dapat mengaplikasikan hukum selain seperti ketentuan di atas. Yang demikian ini tidak pernah terdengar.

Namun demikian, seorang orientalis terkenal Libanon bernama Emile Tyan berpendapat, dan pendapatnya mendapat dukungan selama beberapa dekade, bahwa salah satu "konsekuensi dari konsep pendelegasian adalah

¹²⁴ Karena itu, ibu kota dan seputar perkotaan dan seringkali pula di sejumlah desa besar, masing-masing memiliki hakim. Dengan perkembangan penduduk dan perluasan kota, jumlah hakim juga bertambah. Kairo, misalnya, menyaksikan adanya perkembangan jumlah hakim dari jumlah yang biasa pada abad ke-8 menjadi paling sedikit dua dozen pada pertengahan masa Turki Usmani.

kurang tegasnya pemisahan antara kekuasaan yudikatif dan kekuasaan eksekutif.¹²⁵ Pandangan ini didasarkan pada informasi yang tidak valid dan secara keseluruhan salah, paling tidak karena tiga alasan. Pertama, seperti telah kita saksikan, hukum pengadilan Shari'a tidak bergantung pada keinginan penguasa tetapi justru sebaliknya: penguasa—yang sudah kita sebut dengan kekuasaan sultan—berkuasa atas dasar Shari'a, tidak di atas Shari'a, dan tidak ada penguasa yang dapat menolak kenyataan bahwa adalah Shari'a yang menempati posisi utama di pengadilan seperti juga di masyarakat pada umumnya. Berdasarkan pemahaman yang demikian, pengadilan Shari'a mengaplikasikan hukum yang ditentukan oleh para "legislator," yakni hukum moral dari Shari'a, dan bukan hukum penguasa, yakni para eksekutif berupa sultan.

Kedua, wacana paradigmatis Shari'a memandang hakim bukan suatu jabatan yang hakiki tetapi sekedar delegasi nominal dari sultan atau khalifah. Dalam wacana politik hukum Shari'a demikian, penguasa dipandang sebagai perwakilan masyarakat,¹²⁶ pengangkatan dan pemberhentiannya terhadap para hakim tidak lebih dari sekedar satu fungsi dari sifat perwakilannya itu.¹²⁷

¹²⁵ Tyan, "Judicial Organization," 239. Wacana kaum orientalis begitu kuatnya bahwa para penulis Muslim (dan juga Tyan yang Kristen) terus mengumandangkan wacana ini tanpa melakukan pengecekan secara sungguh-sungguh. Baca, misalnya ungkapan yang sama dikemukakan oleh Hasanio, *al-Dawlah al-Sulthaniyya*, 24.

¹²⁶ Lebih jauh tentang hal itu, baca Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democratic Commitment," 18-28.

¹²⁷ Ibn Qudama, *Mughni*, XI: 479; Ibn Hajib, *Jami' al-Ummahat*, 463. Seorang hakim ternama Kasani (*Bada'i al-Sana'i*, XI: 138) berpendapat bahwa "seorang hakim bisa dipecat atas dasar apapun dimana seorang pemimpin wilayah bisa menghentikan seorang agen dalam satu kontrak perwakilan (*wakala*, agency)...dengan satu perbedaan, terutama bahwa jika pemimpin wilayah itu meninggal atau hilang kompetensi hukumnya, agennya juga akan diberhentikan, tetapi jika penguasa [sultan, khalifah] meninggal atau diberhentikan, hakimnya dan orang-orang yang diangkatnya tidak ikut diberhentikan. Alasan perbedaan ini adalah bahwa dalam kasus kontrak-kontrak perwakilan, agen diangkat oleh pemimpin wilayah dan bekerja secara eksklusif untuk dirinya; begitu pula jika terjadi kematian, kontrak tersebut dinyatakan tidak berlaku dan agen (karena itu) ditiadakan. Tetapi hakim tidak menjadi hakim karena pengangkatan atas dasar kekuasaan penguasa, begitu pula ia tidak bekerja bagi penguasa tersebut. Tetapi ia menjadi hakim berdasarkan pengangkatan kekuasaan Masyarakat Muslim, kepada dan untuk siapa ia bekerja. Penguasa merepresentasikan seorang utusan (*rasul*) bekerja atas dasar

Ini adalah alasan yang tepat mengapa jabatan dan tugas hakim itu tidak berhenti ketika penguasa yang mengangkatnya diturunkan, diganti, atau meninggal.¹²⁸ Kedalam kategori pengangkatan ini dimasukkan pula apa yang disebut para pelayan (*servants*), seperti sekretaris lembaga kekayaan negara (*amin bayt al-mal*), pengawas lembaga wakaf (*nuzzar al-waqf*), dan pemimpin militer (*amir al-jays*).¹²⁹ Semua ini dipandang sebagai pengangkatan publik dan penguasa itu sebagai mediator semata. Hal ini sekaligus menjelaskan mengapa pengangkatan-pengangkatan terkait peradilan sultan biasanya dilaksanakan setelah sebelumnya dilakukan konsultasi dengan para *fuqaha'* lokal dimana hakim itu diangkat, untuk tidak menyebut pemimpin hakim yang bekerja di situ—secara regular—di pengadilan,¹³⁰ dan yang demikian juga merupakan karakteristik umum yang telah berlangsung lama dari sistem peradilan sultan.

Pada akhirnya, konsep pendelegasian dapat juga dipahami sebagai kontrol terhadap kekuasaan yudikatif oleh eksekutif, sebab pemecatan dari posisi itu secara umum dipahami oleh para pengamat modern sebagai mengurangi independensi kekuasaan yudikatif dan konsekuensinya juga berpengaruh terhadap makna hakiki pembagian kekuasaan.¹³¹ Itulah yang

kepentingan Masyarakat Muslim...dan begitu pula pengangkatan hakim terus memiliki akibat terkait kematian penguasa.... Sejalan dengan itu, jika dipecat oleh penguasa, hakim tersebut tidak otomatis dipecat karena pemecatan penguasa tersebut, tetapi lebih oleh masyarakat umum ('*amma*), sebab mereka adalah pengangkat para hakim." Perlu dicatat di sini bahwa konsep-konsep tentang "Muslim" dan "masyarakat biasa" (*muslimun/'amma*) adalah sama dan sejajar.

¹²⁸ Tambahan terhadap sumber-sumber yang disebut pada catatan sebelumnya, baca 'Abd al-Raziq, *al-Islam wa-Ushul al-Hukm*, 22-23; *al-Mawsu'a al-Fiqhiyya*, VI: 227; XXXIII: 321.

¹²⁹ Sebaliknya, mandat dari perwakilan penguasa dihentikan sebab kantor tersebut didelegasikan dengan sepenuh hati, yakni, penguasa mengangkat wakilnya untuk membantu dirinya terkait dengan tugas-tugas yang diembannya, yakni semua yang ditugaskan kepadanya secara langsung. Ini berarti bahwa wakil tersebut bekerja atas nama penguasa, tetapi tidak demikian dalam hal hakim.

¹³⁰ Hallaq, *Shari'a*, 126-135, 197-216; Qalqashandi, *Subh al-'Asha*, VI: 37; untuk kepentingan umum tentang konsultasi sebagai satu atribut penguasa yang adil, baca Tarsusi, *Tuhfat al-Turk*, 31; Ibn Taymiyya, *Siyasa Shar'iyya*, 414-416; Ibn Jama'a, *Tahrir al-Ahkam*, 389-392; Ibn 'Abd Rabbih, *al-Lu'lu'a fi al-Sultan*, 180-183.

¹³¹ Marshall, *Constitutional Theory*, 103-104.

terjadi dalam sistem hukum modern, tetapi tidak demikian dalam sistem hukum Islam. Pekerjaan yang saat ini didasarkan pada ekonomi dan juga konsep keahlian telah melahirkan fenomena bahwa menyelamatkan karir dan profesi adalah amat strategis dalam konteks independensi ekonomi individu. Ancaman terhadap jabatan berarti pula ancaman terhadap kemandirian. Tetapi konsep ekonomi ini tidak muncul sebelum abad ke-19, baik di dunia Islam atau lainnya. Dalam hal pekerjaan, para *fuqaha'* tidak mengenal spesialisasi sebab mereka secara rutin juga mengerjakan tugas-tugas lain, yang artinya bahwa penghasilan yang mereka terima dari tugasnya sebagai hakim hanya merupakan salah satu dari sekian sumber penghasilan hidupnya. Pada abad-abad pertama Islam, para hakim dan juga para pembantunya juga memiliki "profesi" lain, terutama pekerjaan lain yang umum pada waktu itu.¹³² Masa-masa berikutnya, mereka melakukan fungsi yang beraneka ragam dalam bidang pendidikan, termasuk tutorial, mengajar, dan juga mengkopi manuskrip, yang waktu itu merupakan bisnis yang menarik. Sebagian mereka bekerja sebagai pemotong kayu, sekretaris, dan juga pencatat rekor-rekor tertentu, sementara yang lain sebagai pedagang kecil atau, sebagian lainnya, pedagang yang relatif lebih besar. Dengan kata lain, hakim Muslim sebagai pencari nafkah tidak bergantung secara eksklusif atau secara signifikan pada penghasilan dari tugas sebagai hakim saja. Tetapi semua ini baru setengah dari ceritera yang sebenarnya. Secara umum jabatan seorang hakim berlangsung dua atau tiga tahun, seringkali juga diperbarui setelah habis masa jabatannya.¹³³ Pemberhentian merupakan kenyataan hidup dan merupakan hal yang biasa. Yang demikian itu berjalan secara alami dan tidak mengancam siapapun. Kenyataannya, seringkali pemberhentian dan sifat alami seperti itulah yang (untuk tidak menyebut komitmen penting terhadap Shari'a) bukan hanya membuat independensi sistem peradilan berjalan dengan baik tetapi juga memperkuat karakter yang telah dibangun.¹³⁴

¹³² Cohen, "Economic Background and Secular Occupations."

¹³³ Setelah abad ke-17 Turki Usmani, intervalnya lebih pendek, tetapi logika penghasilan tetap sama.

¹³⁴ Selama abad ke-17 dan ke-18, satu "aristokrasi hukum" berkembang di Istanbul di lingkungan sejumlah keluarga, walaupun mereka tidak bekerja sebagai hakim sebagaimana layaknya. Walau demikian, yang hanya merupakan sedikit pengecualian, hal tersebut tidak merubah komitmennya terhadap Shari'a hingga masa yang disebut dengan reformasi (setelah abad ke-19, ketika sistem Shari'a berantakan). Baca Hallaq, *Shari'a*, 216-221.

Perlu dicatat bahwa tiga faktor yang telah saya jelaskan bersifat praktis atau penjelasan fungsional mengapa pendapat Tyan itu adalah salah. Faktor keempat berupa kolusi yudikatif-eksekutif perlu ditambahkan, terutama, kekuatan moral paradigmatis Shari'a yang, sesuai ketentuan yang ada, menuntut para hakim dan para penguasa untuk menghormati independensi peradilan. Dengan kata lain, independensi peradilan bersifat integral dengan budaya. Bahwa argumen moral tidak berperan dalam pandangan Tyan menunjukkan lebih kurangnya sistem yang sedang digambarkan dari konsepsi-konsepsi positivis dan modernis dalam pandangan Tyan.¹³⁵

Sejauh ini kita telah membahas kekuasaan yudikatif dan "legislatif" berdasarkan Shari'a. Legislatif amat bersifat independen dan bebas, sedangkan yudikatif mengimplementasikan hukum moral Shari'a sesuai dengan keinginan kekuasaan "legislatif." Pertanyaan yang patut diajukan di sini adalah: bagaimana dua kekuasaan ini berhadapan dengan kekuasaan eksekutif? Satu cara untuk memulai jawabannya adalah dengan menggambarkan kekuasaan eksekutif itu sebagai satu kelas tersendiri yang bertugas untuk memenuhi fungsi-fungsi tertentu. Kelas ini terdiri dari satu penguasa dinastik (secara umum didukung oleh tentara-budak yang, seperti yang membawa mereka, bukan merupakan penduduk asli wilayah Islam) yang terutama mengekskusi aturan-aturan Shari'a dan umumnya mengikuti tatanan dan keinginan yang ada sebagai imbalan dari biaya sewa yang ia pungut dari para penduduk. Sewaan itu pada umumnya berbentuk pajak, yang biasanya melebihi ketentuan Shari'a, walaupun kita belum tahu persis seberapa jumlah kelebihan itu.¹³⁶ Namun demikian, kita mengetahui bahwa

¹³⁵ Dalam kajian klasik Turki Usmani di Mesir pada abad ke-17, El-Nahl (*Judicial Administration*, 73) berpendapat bahwa karena "stereotipe despotisme Islam, pengadilan lepas dari intervensi eksekutif, bahkan diserahkan kepada administrasi peradilan." Kesimpulan ini sejalan dengan karya orang-orang Turki dan juga lainnya. Baca karya-karya Jennings, Gerber, dan Jackson yang terdapat di bibliografi.

¹³⁶ Para sejarawan Islam belum memahami sepenuhnya fenomena perpajakan dan kelebihan perpajakan ini (atau, dalam hal itu, kekurangan perpajakan). Dalam setiap kejadian, Ibn Khaldun, *Muqaddima*, 218-221, mencatat bahwa kelebihan pajak seringkali disebabkan oleh kenyataan bahwa pajak berdasarkan Shari'a, secara konservatif, tidak, secara umum, melahirkan penghasilan yang cukup bagi penguasa (218). Turtusi (w. 1126) nampaknya memandang koleksi yang lumrah dari pajak itu sebagai satu "pilar" dari penguasa yang adil (*Siraj al-Mulk*, 306), mengusulkan bahwa "atribut penguasa"

ukuran pajak itu didasarkan pada ketentuan Shari'a, secara umum diketahui bahwa jumlahnya amat rendah, apalagi dibandingkan dengan standar modern.¹³⁷ Dengan kata lain, pajak bisa ditentukan secara pasti berdasarkan kriteria obyektif, dan karenanya jumlah pajak yang terlalu tinggi secara relatif bisa dievaluasi dan ditolak di pengadilan.¹³⁸ Bahkan di sebagian besar semacam negara di kerajaan Islam, Turki Usmani, "langkah sultan setiap saat dibatasi melalui parameter konsep Shari'a tentang keadilan yang menjamin hak-hak kekayaan pemiliknya."¹³⁹

Gambaran secara tentatif tentang sifat dasar ekskutif sultan terefleksi dalam vokabulari standar dalam Islam. Istilah yang digunakan untuk wilayah dinasti adalah *dawla*, satu istilah yang merujuk pada *totalitas negara-modern* akhir abad ke-19 dan sesudahnya. Tetapi sebelum itu, hal tersebut tidak mengandung makna tertentu. Istilah *dawla* secara esensial berkonotasi kekuasaan dinastik yang muncul sebagai penguasa pada salah satu bagian di dunia, Islam atau bukan, dan setelah itu lenyap.¹⁴⁰ Ide tentang rotasi dan

ini bukanlah selalu merupakan kondisi yang riil. Pada sisi lain, daerah-daerah tertentu nampaknya tidak membayar pajak, seperti terjadi pada saat kerusuhan Damaskus pada 1831-1832, dan pada daerah lain yang aman diterapkan pembayaran pajak. Pemilik toko, antara lain, dilaporkan menyatakan penolakannya dan berdemo di jalanan "sebab mereka merasa tidak biasa membayar pajak" ("*wa-lam yakun li-sukkan hadhihi al-balda i'tiyad bi-daf' al-dhara'ib*"), Dikutip dalam Kawtharani, *al-Sultha wal-Mujtama'*, 58. Untuk abad ke-14 tentang pajak Shar'i dan ekstra pajak Shar'i, baca Qalqashandi. *Subh al-Asha*, III: 519-540. Untuk pendapat tentang pajak hukum pada Negara-modern dalam bentuk pencuri dan budak, baca Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 169-174, dan juga p. xi. Satu pandangan yang juga penting adalah Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 75.

¹³⁷ Lihat catatan sebelumnya. Sementara ukuran pajak Shari'a dalam bentuk kombinasi, secara umum antara 2.5 hingga 15 persen, rata-rata pajak penghasilan individu di Barat berkisar, seperti diketahui secara umum, 30 hingga 60 persen (paling tidak seperti di negara-negara Amerika Serikat, United Kingdom, Sweden, Norwegia, Belgia, Denmark, Yunani, Spanyol, Meksiko, Australia, Kanada, dan Jepang).

¹³⁸ Lihat, misalnya, Johansen, *Islamic Law and Land Tax*; El-Nahl, *Judicial Administration*, 51-64; Khury, *State and Provincial Society*, 178-187.

¹³⁹ Khoury, *State and Provincial Society*, 179.

¹⁴⁰ Arti bahasa dari istilah *dawla* adalah "kejadian tentang sesuatu yang berlangsung secara konsekutif," terutama dalam perang dan kemenangan yang dicapai. Karena itu, sisi kemenangan di perang itu dikatakan memiliki "satu *dawla* atas dan melawan" yang lain. Istilah tersebut juga bermakna 'alterasi dari

proses pergantian dinasti sangat sentral terkait dengan konsep tersebut.¹⁴¹ Karena itu, Komunitas (*Ummah*) tetap eksis secara solid dan tidak lenyap hingga datangnya Hari Kiamat, sementara *dawla* yang mengelola Komunitas tersebut bersifat temporal dan sementara, dengan tidak memiliki ikatan intrinsik, organik, atau permanen dengan Komunitas dan Shari'a-nya.¹⁴² *Dawla* sebagai sarana pada akhirnya lenyap. Sebagaimana seseorang mengangkat seorang penjaga rumah untuk menjaga rumahnya berdasarkan ketentuan yang standar, begitu pula *dawla* dan semua fungsi sultan untuk menegakkan dunia sosial Shari'a atas nama Komunitas (*Ummah*). Sebagaimana penjaga rumah itu dapat berganti maka begitu pula *dawla*. Perbedaan adalah, berakhirnya *dawla* tidak dilakukan secara otomatis oleh Ummah. Jika *dawla* itu berakhir, hal itu terjadi karena tumbuhnya *dawla* lain yang lebih kuat, yang datang sebagai penjaga dan pemelihara rumah Ummah (secara bahasa disebut Dar al-Islam). Dinasti yang lebih kuat mengganti dan mendapat dukungan serta legitimasi Shari'a berdasarkan kenyataan bahwa dinasti baru tersebut lebih merupakan pelayan dan ekskutor yang lebih efektif dan efisien dalam menjalankan Shari'a dan norma-normanya.

Sifat dasar sebagai karakteristik kekuasaan dinastik, yang berbeda dengan Ummah dan Shari'a yang ada dan eksis selamanya, sangat

satu negara ke negara yang lain" atau "satu perubahan dari satu situasi ke situasi yang lain." Pengertian demikian diilustrasikan secara baik dalam Qalqashandi, *Subh al-A'sha*, IV: 3-4. Lihat juga Ibn Mndzur, *Lisan al-'Arab*, XI: 301-303; Maqrizi, *Suluk*, I: 115, 129, 136, dan seterusnya; Ibn al-Athir, *Kamil*, XI: 112-113, 562.

¹⁴¹ Baca, misalnya, Ibn Khaldun, *Muqaddima*, 184-185, 218-238, 259, 261; Ibn Tuqtuqa, *al-Fakhri*, 18, 28, 30. Pengertian istilah *dawla* yang kurang sering digunakan adalah berkonotasi dinasti Islam sebagai satu istilah generik atau kolektif (*al-dawla al-Islamiyya*), yang bermakna berbeda dengan penguasa non-Islam lainnya, seperti kekuasaan Persia atau Byzantium. Yang disebut di sini masih merupakan penguasa efektif yang lahir dari kekuasaan dinasti yang terus saling bergantian dalam satu tradisi tertentu dari suatu pemerintahan.

¹⁴² Hal tersebut bisa menjelaskan fenomena bahwa karya-karya hukum dalam Islam (*fiqh*, *ushul al-fiqh*, *qawa'id*, *al-ashbah wal-nadza'ir*, dan seterusnya) selama sebelas abad tidak pernah mengenalkan istilah *dawla* atau istilah apapun yang berakar dari kata *dawla* tersebut. Referensi yang ada biasanya merujuk kepada *sultan*, di sini dengan tidak bermakna penguasa sebagai seorang figur politik personal tetapi lebih sebagai pemerintah atau penguasa ekskutif sebagai satu konsep abstrak, sesuatu yang terus berlangsung dalam pemerintahan Islam.

fundamental dalam rangka pemahaman konsep Islam tentang pemisahan kekuasaan dan juga menyangkut teori konstitusional dan praktis. Perbedaan signifikan yang kontras ini lebih dipertegas, secara fundamental, oleh kenyataan bahwa sepanjang dua belas abad sejarah Islam (hingga kolonialisme menghancurkan struktur-struktur sosial, pendidikan dan politik Islam), Ummah dan Shari'a-nya menikmati stabilitas yang relatif baik yang jarang dijumpai dalam sejarah kemanusiaan. Hal ini berbeda secara kontras dengan rotasi dinasti, selama periode yang sama, dimana Arabia dan Asia Kecil masing-masing mengalami sekitar delapan belas dinasti (*dawla*), bahkan Iran tidak kurang dari dua puluh empat, dan Mesir delapan (tergolong jumlah yang rendah).

Secara umum, para penguasa di wilayah Islam bukanlah penduduk asli di tempat mereka berkuasa. Seringkali mereka juga non-Muslim yang kemudian pindah agama menjadi Muslim, dan yang demikian itu biasanya membutuhkan waktu satu atau dua generasi sebelum mereka terbiasa dengan nilai-nilai, kebiasaan-kebiasaan, dan bahasa Islam lokal. Dengan tidak memiliki kemampuan birokrasi seperti negara-modern, mereka kesulitan melakukan penetrasi terhadap masyarakat,¹⁴³ dan mereka pasrah dengan hal itu, namun kemudian mendapatkan dalam Shari'a sarana menyangkut pemerintahan dan dalam *fuqaha'* orang-orang kelas menengah yang memiliki kapasitas sebagai representatif dari Ummah. Karena itu, mereka kemudian menerima aturan Shari'a, melaksanakan tugas dan kewajibannya terhadap Ummah berdasarkan Shari'a tersebut dan menerima keuntungan finansial yang dapat mereka lakukan dengan jumlah yang sangat rasional.

Tentu saja tidak semua penguasa patuh terhadap norma-norma Shari'a dengan cara yang sama, tetapi keterikatan terhadap Shari'a merupakan suatu paradigma umum. Satu analogi ilustratif muncul dalam politik modern kita. Tak seorangpun dapat menjelaskan bagaimana seorang presiden Amerika atau seorang perdana menteri Kanada, yang baru saja terpilih, akan secara otomatis melaksanakan tugas kewajiban kenegaraannya. Sebagian dari mereka bahkan berakhir justru dengan meruntuhkan ekonomi nasional, sementara yang lain membawa negaranya ke kancah peperangan yang tidak berkesudahan, sebagian yang lain lebih damai tapi kurang bahagia dibandingkan yang lain, dan sebagian yang lain lagi membela hak-hak

¹⁴³ Untuk bentuk-bentuk yang variatif tentang pemisahan Ummah dan *dawla*, baca Kawtharani, *al-Shulta wal-Mujtama'*, 33-37.

fundamental sementara yang lain justru meruntuhkannya. Tetapi semua presiden dan perdana menteri ini—disamping alasan-alasan bahwa kekuasaan mereka boleh jadi menjadi “ancaman serius” terhadap tradisi konstitusional negeri mereka—akan tetap beroperasi berdasarkan aturan-aturan umum dan standar dari satu demokrasi liberal, sebagaimana Amerika dan Kanada. Fenomena yang sama bisa didapatkan dalam penguasa Islam dinastik, tetapi dengan perbedaan konstitusional utama, terutama: (1) bahwa Shari’a menentukan hukum dari negeri tersebut dan menyediakan standar-standar manajemen politik eksekutif (*siyasa*), sementara bagian legislatif dalam demokrasi liberal modern tidak memiliki kekuasaan penuh; dan, seperti telah kita saksikan, (2) bahwa kekuasaan eksekutif dan administratif dalam demokrasi liberal memiliki kekuasaan lebih dari legislatif dibandingkan yang dimiliki eksekutif sultan. Bisa juga ditambahkan bahwa, sebagaimana pendapat di kalangan sejumlah sarjana konstitusi bahwa keperesidenan Amerika telah menjadi ancaman terhadap tradisi konstitusi dan bahkan merupakan “satu agen penting penghancuran.”¹⁴⁴ Juga terdapat situasi yang sama pada masa-masa tertentu dalam sejarah Islam seperti terlihat, misalnya, pada tiga atau empat dekade terakhir Dinasti Mamluk.¹⁴⁵

Semua ini menunjukkan bahwa penguasa eksekutif terpisah dari kekuasaan “legislatif” dan bahkan juga dari kekuasaan yudikatif, yang dalam banyak hal mematuhi perintah mereka. Teori dan praktek politik hukum dalam Islam (*siyasa syar’iyya*) menuntut yang demikian itu, dan secara umum teori tersebut terus diimplementasikan dalam kehidupan riil. Satu konstitusi esensial di sini adalah bahwa Shari’a itu sendiri yang memberikan kekuasaan-kekuasaan tertentu kepada penguasa. Sementara tidak setiap penguasa selalu mematuhi semua aturan *siyasa syar’iyya*, tetapi yang demikian itu tetap dipahami bahwa hukum paradigmatis tetap menjadi paradigma, dalam arti bahwa semua aktivitas penguasa selalu diputuskan berdasarkan orientasi Shar’i dan standar berdasar Shar’i. Penyimpangan dari prinsip-prinsip *siyasa syar’iyya* dipandang sebagai pemerintahan yang buruk.

Penjelasan di atas memungkinkan kita memberikan komentar lebih jauh menyangkut penyebaran imajinasi Orientalis-Barat tentang konsep “despotisme Timur.” Konsep demikian diperkuat oleh sejumlah hadis Nabi

¹⁴⁴ Lihat catatan kaki sebelumnya.

¹⁴⁵ Hallaq, *Shari’a*, 209; tapi baca pula penyalahgunaan sistem hukum secara sporadis oleh para gubernur dan penguasa dalam ibid, 397; Hallaq, *Origins*, 187-189.

yang menyatakan bahwa “enam puluh tahun dalam keadaan tirani masih lebih baik ketimbang satu hari dalam kekacauan sosial.”¹⁴⁶ Yang demikian ini menjadi satu bukti kuat bahwa “orang-orang Timur” (*Oriental*) secara inheren bersifat submisif dan karenanya sudah terbiasa dengan kehidupan tirani dan opresif (tidak perlu dikatakan, doktrin tersebut dipandang penting untuk menjustifikasi kolonialisme, dulu dan juga sekarang). Sementara hadis Nabi tersebut betul-betul merefleksikan pemahaman yang benar di kalangan umat Islam berdasarkan sistem politik hukum dan praktek yang berjalan, pemahaman para Orientalis tentang hal tersebut secara total salah. Kata kunci di sini adalah “tirani” dan “kekacauan sosial.” Jika “tirani” didefinisikan berdasarkan standar Eropa sebelum abad ke-19, satu masa dimana konsep Orientalisme yang dispotik sedang diperkenalkan, maka menjadi jelas bahwa di sini kita sedang berhadapan dengan proyeksi tentang konsep Eropa menyangkut monarki—yang bersifat absolut dan sebagai legislator dan ekskutor yang arbiter—dan memasukannya ke dalam skema Islam. Tetapi proyeksi ini tidak bisa diterima karena “tirani Timur” (*Oriental tyranny*) dalam bentuk paling buruk sekalipun tidak bisa mencapai dua tujuan yang justru monarki Eropa selalu mencapainya secara sukses dan mudah: terutama, (1) sultan dan raja tidak pernah penetrasi ke tengah-tengah masyarakat dan hanya bisa mengatur dari “luar,” dan lebih penting lagi (2) para penguasa ini dibatasi secara ketat oleh hukum yang tidak mereka ciptakan dan secara umum justru di luar kontrol mereka. Karena itu, apapun bentuk tirani yang mereka lakukan tidak akan, secara umum, memiliki efek terhadap integritas komunitas yang mereka kuasai, komunitas yang menjadi basis dan parameter kehidupan. Dalam definisi Orientalis, makna dan ukuran “tirani” telah dilaksanakan secara luas, sementara pentingnya “kekacauan sosial,” dimana semua Komunitas penting saling terpisah, secara dramatis telah diperlemah. Pada sisi lain, dan berdasarkan sifat alami dari organisasi konstitusional Islam, konsepsi Muslim menempatkan komunitas sebagai inti kehidupan dan menjadi lokus kehidupan yang penuh makna, memandang tirani dan sumber politik sultannya sebagai tidak sebahaya dari apa yang terdapat di Eropa.

Bayangan konsep “despotisme Timur” bahkan menjadi semakin jelas jika kita bertanya: Apa saja kekuasaan dan fungsi sultanisme yang berperan

¹⁴⁶ Untuk hadis yang menyangkut hal itu, baca Muslim, *Shahih*, III: 334-352.

sebagai eksekutif? Pertama, sultan tersebut tidak memiliki kekuasaan yang riil. Walaupun terutama mengontrol alat-alat kekerasan (*violence*), ia tidak merepresentasikan keinginan polupler melebihi kewenangan yang para *fuqaha'* (dan, hingga batas-batas tertentu, para Sufi) berikan kepadanya atas nama rakyat. Dia bukan sumber hukum dan karenanya tidak memiliki kewenangan legal. Dia melayani "Shari'a yang mulia," suka atau tidak.¹⁴⁷ Tukar menukar [makna] istilah sangatlah jelas. Sultan menarik pajak sebagai imbalan atas legitimasi yang diberikan oleh para *fuqaha'* kepadanya, satu legitimasi yang tidak dapat diberikan tanpa implementasi aturan-aturan Shari'a, termasuk mempertahankan harmoni sosial dan komunal (satu konsep sakral dalam Islam). Kekuasaan selalu berada di tangan Tuhan, yang direpresentasikan oleh Shari'a.¹⁴⁸

Seperti telah kita pahami, keinginan berkuasa pada negara-modern adalah, secara kontras, nampak dalam keinginan legalnya dalam arti hukum negara. Tidak ada negara-bangsa-modern yang tidak memiliki *hukumnya sendiri*. Dalam istilah konstitusional, penguasa Muslim tidak memiliki keinginan berkuasa yang dipresentasikan oleh hukumnya sendiri. Ia wajib melaksanakan Shari'a yang bukan hasil kreasi dirinya. Kenyataannya, dalam satu dunia dimana sejumlah dinasti dapat dan benar-benar eksis secara bersamaan di wilayah Muslim, semua penguasa harus mengimplementasikan hukum yang sama, yakni Shari'a. Karen itu, Shari'a, yang bersifat ekstra territorial, merupakan hukum umum bagi semua dinasti dan kerajaan.

Shari'a, melalui dontrin *siyasa syar'iyya*, menuntut penguasa untuk "mengelola dunia ini" dan menegakkan dunia Shar'i atas nama Nabi, satu mandat yang diterjemahkan dengan cara menjaga aturan-aturan Shari'a. Hal ini dalam prakteknya kemudian menuntut pemeliharaan kepentingan Ummah (secara berulang-ulang dilambangkan dengan ungkapan "*ri'ayat mashalih al-Muslimin*").¹⁴⁹ Semua orang Islam dan juga non-Muslim yang terlindungi yang

¹⁴⁷ Karena itu, segala hal terkait persaingan antara politik dan pengetahuan dalam konteks Islam pra-modern harus diletakkan dalam konteks batasan-batasan persaingan itu, terutama, bahwa mereka tetap berada di luar kekuasaan legislatif tetapi secara proposional berada dalam wilayah kekuasaan eksekutif. Isu tentang legitimasi dan ideologi, seperti diangkat secara baik oleh Omid Safi (*Politics of Knowledge*) harus selalu dipahami bahwa hal tersebut selalu berkaitan dengan *dawla* dan bukan (hingga abad ke-19) dengan Shari'a.

¹⁴⁸ Diskusi menarik tentang isu-isu ini selama periode formatif, baca Zaman, *Religion and Politics*.

¹⁴⁹ Ibn Khaldun, *Muqaddima*, ringkasan Dawood, 189.

tinggal di Dar al-Islam diyakini merasa terikat secara permanen dengan penguasa dinasti, ikatan menyangkut perlindungan kehidupan, ternak, dan kekayaan. Serangan berupa apapun terhadap hak-hak ini berarti serangan terhadap politik Islam dan, sebagai konsekuensinya, berarti serangan terhadap ikatan yang telah dibangun dengan Ummah. Seperti dikemukakan Johansen, yang demikian juga dipandang sebagai serangan “terhadap otoritas pemerintah, yang melalui respon yang ada (yakni pertahanan) harus menegakkan kembali keamanan itu.”¹⁵⁰ Karena itu, pihak eksekutif berhadapan langsung dengan Ummah dalam relasi kontraktual, tetapi ini merupakan satu hubungan yang secara konstitusional ditentukan oleh Shari’a dan para *fukahha’*-nya dan tidak ada yang lain.

Dalam memenuhi ikatan kontrak tersebut, penguasa wajib untuk (1) melaksanakan dan mengeksekusi putusan-putusan pengadilan Shari’a dalam wilayahnya (2) mengimplementasikan hukuman sebagai *hudud* sebagaimana ditetapkan al-Qur’an, dan semua itu juga ditentukan oleh Shari’a (3) mempertahankan kemampuan untuk menegakkan militer; (4) mempertahankan perbatasan dan menegakkan keselamatan jalan raya; (5) membagi hasil rampasan perang; (6) mengumpulkan dan membagikan pajak; (7) mengangkat, mengawasi, dan memberhentikan para hakim, pengawas pasar (*muhtasib*), dan para pegawai mata-uang (*sikka*) yang pelaksanaan tugasnya berdasarkan Shari’a;¹⁵¹ dan (8) menghadiri tempat yatim piatu dan juga mereka yang tidak memiliki wali.¹⁵² Perlu dicatat di sini tentang batasan tugas dan kewajiban itu. Yang lima pertama—yang berdasarkan teori dan praktek Shar’i merupakan tugas paling penting—mencakup kapasitas melakukan kekerasan yang sah. Yang keenam mencakup pajak, yang Shari’a menyerahkannya kepada penguasa sebagai kewajibannya. Yang ketujuh merupakan tugas paling penting bagi penguasa dalam mengadministrasikan proses peradilan. Yang kedelapan merupakan seperangkat tugas dan kewajiban yang biasanya diserahkan kepada hakim dan karenanya menjadi

¹⁵⁰ Johansen, *Territorial Concept*,” 452-453; Johansen, “‘Isma-Begriff im Hanafitischen Recht,”

¹⁵¹ Pegawai mata-uang dan pengawas pasar, seperti dikemukakan Ibn Khaldun kepada kita, keduanya merupakan tugas dan fungsi keagamaan biasanya dilaksanakan oleh kepala hakim sendiri; namun demikian, sejak abad ke-12 mereka menjadi kantor yang terpisah, walaupun masih dilaksanakan oleh ulama. Ibn Khaldun, *Muqaddima*, 176-177.

¹⁵² Ibid.; Baghdadi, *Ushul al-Din*, 271-272; Ibn al-Turtuqa, *al-Fakhri*, 34-35.

bagian dari yang ketujuh. Karena itu tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tugas kewajiban penguasa, yang dikompensasi melalui pajak, terdiri dari “alat-alat” yang dibayar guna menjaga keamanan Ummah dan tatanan sosial. Konsep abstrak dari Ummah di sini dikonkritkan: penguasa melalui penjagaan keselamatan dan penjaminan tatanan yang ada dari komunitas Shar’i atau komunitas yang ia pimpin.

Pada bagian lain, *siyasa syar’iyya* juga melengkapi penguasa dengan kekuasaan legal guna melengkapi hukum agama dengan aturan administratif yang pada umumnya melekat pada mesin pemerintahan, termasuk—seperti telah kita katakan—kekuasaan untuk membatasi yurisdiksi hakim dalam hukum tertentu atau dalam tipe-tipe kasus tertentu, sekaligus menjaga pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan para pegawai pemerintahan.¹⁵³ Sebagai tambahan terhadap sistem perpajakan, aturan-aturan *siyasa syar’iyya* biasanya memasukkan hal-hal yang berhubungan dengan penggunaan lahan dan juga hukum kriminal serta sejumlah aspek menyangkut moral publik yang berpengaruh terhadap harmoni sosial. Dalam teori, dan pada umumnya juga dalam praktek, penyerahan kekuasaan kepada penguasa melalui *siyasa syar’iyya* tidak hanya konsisten dengan ketentuan hukum agama; semua itu, sebagaimana akan kita lihat nanti, merupakan perluasan yang bersifat integral dari hukum tersebut. Dengan demikian, pelaksanaan yang wajar dari tugas tersebut tidak dapat dengan cara apapun membawa kepada satu pengambil-alihan tugas.

Karena itu, agar penguasa melaksanakan kekuasaannya secara efektif dalam memenuhi tugasnya, *siyasa syar’iyya* menentukan bahwa satu suplemen yang terdiri dari aturan-aturan administratif dibuatnya. (Perlu dicatat di sini bahwa untuk semua aturan dan regulasi *siyasa syar’iyya*, tak satupun dari aturan atau wacana lainnya terkait dengan teori kenegaraan).¹⁵⁴

¹⁵³ Fungsi tersebut berada di bawah rubrik pengadilan *mazhalim*. Baca Hallaq, *Origins*, 99-101; Hallaq, *Shari’a*, 208-213 dan seterusnya.

¹⁵⁴ Banyak hal dalam Al-Azmeh, *Muslim Kinship* yang tidak sejalan dengannya, tetapi pandangan berikut tidak hanya jelas tetapi juga amat menentukan: “Adalah jelas...bahwa Arab, dan lebih umum Muslim, menulis tentang politik pada abad tengah tidak mengandung atau menentukan teori negara. Juga memandang kerajaan tidak lebih dari aktivitas-aktivitas kerajaan secara totalitas, yang digambarkan dan ditabulasikan tetapi tidak diteorikan. Memang benar bahwa ada, secara umum, indikasi tentang tipe-tipe pemerintahan, baik didasarkan pada agama, akal, atau keadaan-keadaan tertentu. Tetapi ini suatu tipologi dari motivasi kerajaan, bukan teori negara....

Seringkali terjadi, aturan-aturan administratif semata-mata mempertegas ketentuan-ketentuan hukum agama dalam upayanya bukan hanya untuk menempatkan penekanan pada aturan-aturan tersebut tetapi juga untuk menggambarkan keinginan sultan tentang ajaran Shar'i. Dalam contoh demikian, legitimasinya tidak salah. Tetapi aturan-aturan administratif betul-betul melengkapi aturan Shari'a, terurama menyangkut hal-hal terkait dengan tatanan publik, dan latar-belakang penguasa yang sukses. Diantara yang amat penting dalam hal ini adalah perampokan di jalan raya, pencurian, kekerasan yang mengakibatkan lukanya seseorang, bunuh diri, perzinahan dan perkosaan (dan juga tuduhan atasnya), riba, pajak, lahan, dan secara kategoris menyangkut semua kegiatan yang mengganggu tatanan publik dan kedamaian. Semua area ini, harus ditekankan di sini, dicakup oleh Shari'a, tetapi aturan-aturan administratif memperluas cakupannya berdasarkan situasi dan kondisi yang ada. Dengan pandangan tentang ketatnya pelaksanaan aturan agama dan aturan sultan ini, peraturan yang ada pada waktu itu memungkinkan adanya penyiksaan (terutama untuk mendapatkan pengakuan dari para penjahat) dan juga eksekusi terhadap kejahatan di jalan raya berdasarkan perintah sultan. Menghalalkan riba, pajak berlebihan, dan juga penyiksaan nampaknya menjadi penolakan paling keras dari para *fukah*, dan para *fukah* serta hakim seringkali melawan perintah tersebut. Penolakan yang amat penting ini, sebagai regulasi administratif—menyangkut hal yang amat terbatas tetapi dengan substansi sangat variatif—pada dasarnya dipandang dan diterima sebagai bagian tak terpisahkan dari budaya

Negara di sini [dalam Ibn Khaldun] merupakan kegiatan abstrak yang terpersonifikasi dalam kegiatan-kegiatan raja, sementara sejarah bukanlah sejarah negara, tetapi sejarah garis satu kerajaan tertentu. Dalam hal ini, Ibn Khaldun sejalan dengan tradisi historiografi dimana dia sendiri menganut dan meyakini warisan dari sejarah praktis, terlepas dari niat untuk menghancurkan elemen-elemen tertentu dari tradisi tersebut. Lebih dari itu, penulisan tentang negara, walaupun juga dibatasi pada individu raja dan juga seperangkat kegiatan tertentu yang berlangsung pada masa kerajaannya, secara formal tidak menjadi bagian dari penulisan tentang politik, tetapi bagian dari literatur sejarah, dimana negara tidak lebih dari sekedar perpanjangan kekuasaan temporal" (113-114). Fenomena ini mungkin juga bisa disederhanakan dengan mengatakan bahwa tidak akan pernah ada teori negara sebab negara itu sendiri tidak eksis. Tidak adanya negara tersebut merupakan sesuatu yang amat menarik sebab para *fukah* mengembangkan satu teori untuk semua hal penting menyangkut kehidupan sehari-hari, tetapi *dawla* dan sultan yang berperan sebagai eksekutif tetap menjadi bagian dari teori-teori Shari'a dan sekaligus perpanjangannya.

legal dan juga sebagai elemen ekstra yang dibutuhkan—dan semuanya itu—berdasarkan *siyasa syar'yya* itu sendiri. Secara keseluruhan, mereka lebih memiliki kesamaan komunal ketimbang perbedaan.¹⁵⁵

Sementara penduduk sipil menjadi subyek hukum Shari'a. para pegawai pemerintah—termasuk tentara, polisi, bagian kesekretariatan administrasi pemerintahan, dan para hakim—secara kontras menjadi subyek terhadap hukum lain, sesuatu yang mungkin lebih tepat disebut hukum kerajaan.¹⁵⁶ Dengan kata lain, sementara tidak ada laki-laki atau perempuan, Muslim, Kristen, atau Yahudi dalam penduduk sipil tersebut dapat dihukum tanpa proses pengadilan Shari'a—yang bersifat independen dari kehendak penguasa—hukum kerajaan bersifat absolut dalam konteks penguasa dan juga penduduknya, termasuk para hakim Shari'a.

¹⁵⁵ Pierce, *Morality Tales*, 122; Hallaq, *Shari'a*, 214-216. Di bawah kekuasaan Turki Usmani, dinasti paling lama dalam sejarah Islam, hakim menjadi agen eksekutif bertugas melaksanakan regulasi administratif (*qanun*). Di lapangan, ia merupakan administrator terakhir sekaligus pemberi pemahaman final terhadap *qanun*, dengan satu prinsip bahwa tidak ada hukuman yang dijatuhkan tanpa melalui proses hakim, dan juga sesungguhnya, berdasarkan data pengadilan secara jelas menunjukkan bahwa keputusan untuk menghukum secara eksklusif menjadi wilayah hakim dan karenanya penerapan hukuman secara normal menjadi wilayah eksklusif kekuasaan eksekutif. *Qanun* tersebut, yang seringkali diungkapkan secara berulang dan ditegakkan oleh *qanun-qanun* sultan pada masa awal, dalam prakteknya menjadi larangan langsung melawan perilaku para pembantu pemerintah yang boleh jadi mengarah kepada ketidakadilan yang dijatuhkan kepada penduduk sipil. *Qanun* yang ditetapkan Sulayman (yang dikenal dengan julukan Pemberi hukum/*the lawgiver*) (berkuasa 1520-1566), misalnya, menyatakan bahwa “para pegawai eksekutif tidak boleh memenjarakan atau melukai siapapun tanpa sepengetahuan hakim Shari'a. Dan mereka akan mengumpulkan denda berdasarkan kesalahan seseorang dengan tidak mengambil melebihi ketentuan yang ada. Jika terjadi, maka hakim akan mengatur jumlah kelebihannya dan mengembalikannya kepada korban.” Karena itu, *qanun* menegakkan Shari'a dengan cara memperluas dan melengkapi posisi dan regulasinya, sementara Shari'a, pada sisi lain, membutuhkan intervensi keadilan sultan. Komplementari dualisme ini terus dinyatakan dalam banyak aturan dan ketentuan dalam wacana peradilan kekuasaan Turki Usmani, baik dia sebagai sultan, Syakh al-Islam, para menteri, atau para hakim: keadilan selalu dilaksanakan “berdasarkan Shari'a dan *qanun*.” Jennings, “Limitations of the Judicial Powers of the Kadi,” 166, 168; Pierce, *Morality Tales*, 119.

¹⁵⁶ Johansen, “Territorial Concept,” 452.

Penguasa sendiri juga diharapkan untuk melakukan bukan hanya hukumnya sendiri tetapi, yang lebih penting, hukum Shari'a. Sebagai seorang individu, dia tetap, seperti subyek hukum Shari'a lainnya, berhak atas klaim sipil, termasuk hutang, kontrak, dan kerusakan menyangkut uang. Begitu pula, ia juga dapat dihukum atas pelanggaran hukum pidana Shar'i dan aturan *hudud* al-Qur'an¹⁵⁷--dan alasan dibalik semua ini didasarkan pada asumsi bahwa semua Muslim, lemah atau kuat, semuanya sama menyangkut hak hidup dan hak kekayaan dan juga kewajiban mereka antara yang satu dengan yang lainnya.¹⁵⁸ Dalam Shari'a, sultan dan para penduduknya tidak memiliki imunitas hukum.

Dalam rancangan "moral politik," kesabaran, kasih sayang, dan pemberian maaf merupakan standar yang selalu diharapkan dari pemerintah yang, jika dilanggar, bisa berakibat pemberhentian atau bahkan hukuman mati. Bagi kekuasaan politik dalam rangka mendapatkan legitimasi, mereka harus memenuhi standar dan perilaku yang benar secara legal dan moral.¹⁵⁹ Bahkan para pengamat Eropa yang tidak simpatih sekalipun terhadap sistem hukum Islam merasa terpanggil untuk mengakui karakteristik tersebut. Shari'a "membatasi keinginan raja" yang "melaksanakan [hukum]; dan juga praktek-praktek masa lalu yang menyangkut tradisi dan aturan yang bersifat sakral dimata masyarakat, yang tidak pernah ada seorang rajapun yang ingin melanggarnya dengan cara menyalah-gunakan kekuasaan.¹⁶⁰

Karena itu, aturan yang sejalan dengan *siyasa syar'iyya* bukanlah kekuasaan yang tidak bertanggung-jawab dari penguasa politik tetapi secara fundamental Shari'a tersebut merealisasikan sifat bijaksana, sabar, hati-hati oleh raja dalam mengatur mereka yang menjadi subyek Shari'a. Dalam hal penduduk sipil, kualitas ini mewujudkan dalam pengakuan terhadap hakim sebagai pemutus terakhir dan sekaligus representasi hukum agama, sebab dalam setiap kasus yang diacu oleh sultan kepada hakim, hal tersebut berjalan berdasarkan perintah kesultanan untuk mengaplikasikan Shari'a sekaligus

¹⁵⁷ *Hudud* didefinisikan oleh al-Qur'an sebagai pelanggaran yang secara umum termasuk di dalamnya zina, tuduhan zina (*qadhf*) minum alkohol (*shurb al-khamar*), pencurian (*sariqa*), perampokan di jalan raya (*qath' al-thariq*), pemberontakan (*baghi*), dan murtad (*ridda*). Baca Hallaq, *Shari'a*, 311-320.

¹⁵⁸ Asumsi tersebut didasarkan pada "prinsip lima" dalam hukum, yang dibahas pada Bab IX, bagian 2.

¹⁵⁹ Ibn Qutayba, *Kitab al-Sulthan*, 120-125; Ibn 'Abd Rabbih, *Al-Lu'lu' fi al-Sulthan*, 160-163, 174-180.

¹⁶⁰ Dikutip dalam Strawson, "Islamic Law and English Texts," 35.

aturan administratif. Pada sisi lain, para pegawai kerajaan juga seringkali menerima manfaat dari keberadaan kesultanan—terutama yang pertama atau menyangkut pelanggaran yang tidak terlalu serius—kepada mereka pada akhirnya diberlakukan aturan sultan, yang bersifat sbbsolut, cepat, dan keras. Hak untuk menerapkan putusan menjadi wewenang sultan terutama dalam menghadapi orang-orangnya dan, secara lebih luas, perwakilan pegawai mereka, yang semuanya patuh secara totalitas terhadap raja tersebut. Sebab, setelah semua itu, orang-orang sultan tersebut, yang dibawa dan diangkat sejak kecil sebagai pegawai negara, secara jelas menjadi bagian tak terpisahkan dari kerajaan. Mereka sendiri, dan juga semua kekayaan yang mereka dapatkan selama hidupnya, juga menjadi kekayaan kesultanan; yang pada saat kematiannya atau ketika melakukan pelanggaran hukum yang tergolong besar, kekayaan ini dikembalikan kepada sumber asalnya.

Dalam hal terjadi beban yang berlebihan, penguasa bertanggung-jawab terhadap kelompok yang berperilaku tidak-adil yang dilakukan oleh semua pegawai yang diangkat dan juga para pegawai sipil yang ada. Prilaku yang salah dari semua pegawai pemerintahan dan para hakim bisa disampaikan secara langsung kepada penguasa atau melalui pengadilan-pengadilan *mazhalim*. Yang amat menarik dari konsepsi ini dan juga praktek pemerintahan adalah bahwa, jauh dari ketergantungannya terhadap etika formal dari keinginan dan perilaku adil dari instiusi-institusi yang ada (seperti konstitusi atau alasan birokrasi, yang secara umum bersifat independen dari pertimbangan moral yang bersifat individual), hal tersebut didasarkan pada etika yang berbeda yang dipandang sebagai suatu keharusan untuk legitimasi politik dan juga untuk kesejahteraan masyarakat sekaligus kerajaan yang ada. Dengan kata lain, adalah budaya yang disebar-luaskan melalui konsep politik menyangkut pertanggung-jawaban moral. Hal demikian merupakan paradigma pemerintahan ekskutif, dan seperti semua paradigma (sebagaimana telah dijelskan pada Bab III), pelanggaran kecil atau besar tidak merubah kenyataan bahwa hal tersebut tetap menjadi satu paradigma.

Dengan demikian, semua itu didasarkan pada rencana terprogram bahwa hubungan komunikasi selalu terbuka antara para wajib pajak dan tatanan kerajaan. Karena itu mengapa penguasa dan para gubernur sebagai perwakilannya, yang bertemu secara regular, memasukkan para hakim, penarik pajak, orang-orang terkenal, para *mufti* ternama, representasi lingkungan sekitar, dan juga para tokoh masyarakat lainnya. Atas dasar semua

ini, para pegawai lokal menjadi subyek dalam pertukaran kepentingan yang dengannya loyalitas mereka terhadap sultan dan kerajaan bisa diperlemah dan mendapat perlawanan dari para penduduk lokal dalam upaya mempertahankan kerjasama sosial, ekonomi, dan moral. Sebenarnya, para hakim lokal, para *mufti*, para representatif lingkungan sekitar dan juga para pelaku gilde profesional, bahkan para petani pembayar pajak semuanya duduk dalam satu majlis sebagai pembela kepentingan komunitasnya, yang dalam perkembangannya pengangkatan mereka untuk duduk di majlis tersebut mendapat justifikasi formal.

3. Perbandingan dan Kesimpulan

Diskusi pada Bab ini menawarkan kepada kita paling tidak dua kesimpulan yang terkait dengan empat dari lima bentuk atribut negara seperti telah kita gariskan pada Bab sebelumnya. Pertama, sebagai satu perdaban dunia, Islam mengembangkan satu paradigma etika-legal-moral yang berakar pada sejarah yang mencirikan identitasnya. Jelas, tidak akan pernah ada Islam atau budaya-legal-moral yang spesifik Islam di luar sejarah, sebab adalah sejarah dan juga dorongan sejarah beserta situasi lingkungannya yang mendorong lahirnya identitas moral-legal ini. Untuk menjadi seorang individu Muslim saat ini adalah, secara fundamental, berhubungan dengan etika berdasarkan Shari'a, sebab adalah etika ini yang membentuk Islam saat ini dan juga sebelumnya. Bab-Bab berikutnya akan mengilustrasikan dan mendemonstrasikan semua ini secara rinci, tetapi cukuplah untuk saat ini untuk mengatakan bahwa pembentukan identitas Muslim berarti pengakuan terhadap Shari'a sebagai etika yang mengatur perilaku manusia. *Tidak ada identitas Muslim tanpa etika dimaksud*. Pengakuan sebagai identitas Muslim modern, seperti didefinisikan, dapat mendorong kearah sejarah ini atau kearah etika yang mengaturnya menuju puncak pengakuan bahwa penduduk Eropa-Amerika masih dapat menjadi orang sebagaimana mereka adanya tetapi tanpa akar sejarah mereka, sejarah ekonomi-sosial mereka, sejarah legal mereka, sejarah politik mereka, dan tanpa Enlightenment dan nilai-nilainya. Karena itu, sejauh menyangkut negara Barat modern dan penduduknya sebagai produk fenomena yang ditentukan oleh satu sejarahnya, identitas Muslim hari ini juga terkait erat dengan etika-legal-moral tertentu yang secara sejarah ditentukan oleh nilai-nilai sentral dan utama berupa Shari'a.

Kedua, dalam sejarah tersebut dan identitas yang dilahirkan, Shari'a merupakan ekspresi kekuasaan Tuhan, sebab pernyataan paradigmatis

berupa “*la ilaha illa Allah*” (tidak ada Tuhan kecuali Allah) melambangkan pengetahuan yang fundamental dan keagamaan serta praktek bahwa Tuhan adalah satu-satunya sumber kekuasaan. Pengetahuan demikian bersifat struktural: hal tersebut mendorong terciptanya kehidupan Muslim, dari urusan etika praktek-sosial hingga urusan pemerintahan dan politik.

Akhirnya, konsep tentang kekuasaan Tuhan dalam Islam membentuk satu paradigma tertentu tentang pemisahan kekuasaan dalam dunia politik. Kekuasaan “legislatif” dilaksanakan oleh para *fuqaha'* yang tinggal dalam dan bersama masyarakat dan komunitasnya. Mereka sendiri, sebagai individu, merupakan sarjana yang tidak dibayar, mengkonstruksi hukum dibawah pengawasan hanya oleh kekuatan pengetahuannya, kesalihannya, karisma keagamaanya, dan kekuatan moralnya. Karena itu, Shari'a lebih berpengaruh kepada semua strata mesyarakat—termasuk orang miskin, anak yatim, dan orang tidak beruntung lainnya—ketimbang kepada strata lebih atas apalagi penguasa. Kenyataanya, keadaan demikian selalu mengawasi secara ketat para petinggi dan penguasa politik. Dalam hal demikian, kemudian, para *fuqaha'* dan Shari'a-nya merepresentasikan masyarakat berhadapan dengan penguasa tinggi secara politik sebagaimana sistem representasi yang kita kenal saat ini. Hal ini benar bukan hanya karena para *fuqaha'* (dan yang terkait dengan mereka, pemimpin lokal, dan juga para ahli Shari'a lainnya) merepresentasikan komunitasnya dalam bentuk bahwa para representatif yang terpilih berbicara atas nama konstituennya tetapi juga karena substansi hukum Shari'a lebih dari sekedar mengakomodasi strata sosial yang umum letimbang hukum negara-modern. Jika Shari'a merupakan hukum yang tidak tertandingi di wilayah tersebut (dan itulah yang terjadi waktu itu), maka kemudian hukum itu sendiri berbicara atas nama si-lemah dan juga atas nama mereka yang tidak beruntung bahkan ketika mereka tidak memiliki representasi politik dan hokum, tetapi mereka memiliki semua itu. Dan juga ditambahkan bahwa representasi para *fuqaha'* yang memiliki posisi lebih dalam strata sosial menyangkut hukum adalah dimaksudkan untuk menjaga representasi tersebut secara intensif, ekstensif, dan substantif.

Adalah hukum paradigmatic yang diaplikasikan di pengadilan-pengadilan di dunia Islam, dan hal itu diimplementasikan, secara umum, dengan penuh keyakinan oleh semua tatanan peradilan yang berkomitmen pada tulisan sakaligus spirit moral hukum dan konstitusi yang adil. Adalah benar, seperti disampaikan Kelsen, “demokrasi membutuhkan organ legislatif yang seharusnya diberi wewenang mengontrol organ administratif dan

peradilan,”¹⁶¹ dan bentuk Islam tentang pemerintahan betul-betul menyajikan sistem demokratis, sebab cabang kekuasaan yudikatif dan eksekutif dalam Islam tetap—sejauh terkait dengan masyarakat—dalam kontrol kekuasaan “legislatif.” Tetapi kita juga melihat bahwa terdapat lebih dari satu alasan untuk mengklaim bahwa sistem ini sebagai bentuk representatif yang amat tinggi. Namun demikian, hal penting yang perlu disampaikan di sini bahwa hal tersebut bahkan lebih empatik. Pemerintahan Islam memisahkan kekuasaan eksekutif dari kekuasaan legislatif berdasarkan ukuran-ukuran, menjadikan kekuasaan eksekutif sebagai bagian dari kekuasaan legislatif, yakni menempatkannya hukum moral pada posisi utama. Hukum di pengadilan juga bersifat independen, disamping adanya prerogatif pihak eksekutif untuk mengangkat dan memberhentikan para hakim. Prerogatif ini lebih bersifat nominal ketimbang substantif, sebab walaupun terdapat wewenang pengangkatan dan pemberhentian, hukum paradigmatis diaplikasikan oleh para hakim tetap berupa hukum Shari’a.

Secara ringkas, supremasi Shari’a bermakna aturan hukum yang berdiri lebih superior dibandingkan hukum modern, yakni bentuk saat ini dari negara Barat yang dalam perjalanannya menjadi tumpang tindih, dalam banyak contoh, dengan satu klaim untuk legitimasi demokrasi (atau kekuasaan populer) yang “berada secara lemah dalam realitas praktisnya.”¹⁶² Bagi para Muslim hari ini untuk mengadopsi sistem negara-modern tentang pemisahan kekuasaan berarti melakukan penawaran [penukaran] untuk hal yang lebih bersifat inferior kepada sesuatu yang telah menyelamatkan mereka sendiri selama berabad-abad dalam sejarahnya. Konsep modern merepresentasikan kekuasaan dan kebebasan negara, seperti telah kita saksikan—dan akan terus kita saksikan pada Bab-Bab berikutnya—bekerja untuk keberadaan dan kepentingan dirinya. Secara kontras, Shari’a tidak—sebab memang tidak dimaksudkan untuk itu—melayani penguasa atau bentuk apapun dari kekuasaan politik. Shari’a melayani rakyat, masyarakat luas, orang miskin, mereka yang diperlakukan tidak adil, para pejalan kaki dengan tanpa menguragi manfaat yang harus diperoleh para pedagang dan lainnya.¹⁶³ Dalam keadaan demikian, hal tersebut bukan hanya secara mendalam bersifat demokratis tetapi juga manusiawi yang tidak dikenal

¹⁶¹ Kelsen, *General Theory*, 282. Baca kutipan yang lebih panjang pada teks utama, nomor 70.

¹⁶² Dunn, “Political Obligation,” 24.

¹⁶³ Untuk poin ini, baca Bab VIII, bagian 2.

dalam negara-modern dan hukumnya. Jika tes-nya adalah “apa yang seharusnya menjadi hak-hak yang harus ada hingga *diluar kemampuan jangkauan pemerintahan apapun*,” meminjam kata-kata Robert Dahl,¹⁶⁴ maka Shari’a lolos tes tersebut, mengutamakan aturan hukum ketimbang negara. Berdasarkan semua itu, kita saat ini boleh jadi juga mengakui satu kesamaan tertentu dalam makna menyangkut formula “aturan hukum.” Dalam konteks Islam, formulanya membutuhkan satu konsepsi yang “kuat” tentang apa makna “aturan hukum,” sementara dalam konteks Eropa-Amerika—tempat negara-modern paradigmatis—konsepsi tersebut bukan hanya “lemah” tetapi juga penuh dengan problem-problem yang harus diselesaikan.

Mungkin kita bisa mengatakan bahwa struktur-struktur Shar’i paradigmatis menyediakan apa yang oleh John Rawls disebut—dalam konteks yang berbeda—“satu masyarakat yang tertata baik,” satu masyarakat yang, menurut dia, amat jelas sosoknya namun, sebagaimana kita saksikan saat ini, “sangat ideal.” Ia hanya memiliki pengetahuan sedikit bahwa setiap rincian dari gambarannya tentang “masyarakat yang tertata baik” bukan hanya dicapai, *mutatis-mutandis*, dalam pemerintah Islam paradigmatis tetapi juga dijadikan jaminan dalam praktek kehidupan politik sehari-hari.

Untuk megatakan bahwa satu masyarakat tertata baik adalah mencakup tiga hal: pertama (dan diimplemnatsikan oleh ide konsepsi keadilan yang dikenal secara luas), satu masyarakat dimana setiap orang menerima, dan mengetahui bahwa orang lain juga menerima, prinsip-prinsip yang sama tentang keadilan; dan kedua (diimplementasikan oleh ide regulasi yang efektif tentang konsepsi tersebut), struktur dasarnya—yakni, institusi-institusi utama politik dan sosial dan bagaimana semua itu menyesuaikan diri secara bersama sebagai satu sistem kerjasama—diketahui secara umum, atau diyakini secara rsional, untuk memenuhi tuntutan prisip-prinsip tersebut. Dan ketiga, penduduknya memiliki satu pemahaman keadilan yang efektif dan karenanya secara umum mereka menyesuaikan dengan institusi-insitusi dasar masyarakat, yang mereka pandang sebagai satu keadilan. Dalam masyarakat

¹⁶⁴ Dahl, “On Removing Certain Impediments,” 235 (penekanan oleh saya).

seperti itu konsepsi keadilan yang dikenal secara umum melahirkan satu pemahaman bersama yang dengan klaim penduduk tentang masyarakat dapat direalisasikan.

Terdapat konsep *yang amat ideal. Namun setiap konsepsi tentang keadilan yang tidak dapat menata secara baik satu demokrasi konstitusional dipandang tidak memadai sebagai satu konsepsi demokratik*.¹⁶⁵

Di sini, Rawls secara mudah dapat memiliki pandangan tentang seorang *faqih* yang terkenal dengan menggambarkan *realitas* tersebut berdasarkan budaya legal yang dimilikinya, memberi komentar secara perspektif menyangkut tidak memadainya demokrasi konstitusional modern.

¹⁶⁵ Rawls, *Political Liberalism*, 35 (penekanan oleh saya).

Bab VI

LEGAL, POLITIK, DAN MORAL

Satu ilmu yang benar-benar positif tidak akan pernah mampu memahami kebenaran-kebenaran moral sebab premis yang dimiliki telah membatasi fondasi-fondasi ontologisnya. Dalam satu dunia yang mengutamakan kualitas “yang senyatanya” dan “yang seharusnya” pastilah terpecah-belah secara berantakan.... Semua investigasi empiris di dunia tidak mampu menyelesaikan problem fundamental ini. Terlepas berapapun cara yang anda tawarkan untuk kebaikan, anda tidak akan mampu menyatukan air dengan minyak (Thomas A. Sprangens Jr., *The Irony of Liberal Reason*).

Politik bermula ketika saya dapat mengimajinasi saya sendiri dengan mengorbankan diri saya sendiri dan membunuh yang lain guna mempertahankan negara. Negara-modern itu telah sampai pada tujuannya bukan ketika negara tersebut mempertahankan saya melawan kekerasan, tetapi ketika negara memasukkan saya kedalam kekuatan militernya (Paul W. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*).

Ya, satu penyimpangan secara cerdas terkait neraka telah terjadi, satu kematian kuda disertai suara menarik dihiasi pakaian indah yang suci. Ya, satu kematian dari kebanyakan orang di sini telah dilanggar yang menggambarkan hal tersebut sebagai kehidupan.... Saya sebut itu sebagai satu negara dimana setiap orang, baik atau tidak, merupakan seorang peminum

racun; negara dimana setiap orang, baik atau tidak, kehilangan dirinya sendiri: negara dimana bunuh diri perlahan-lahan yang terjadi secara umum disebut—kehidupan (Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*).

Pada Bab sebelumnya, kita melihat bahwa klaim pemerintahahan yang baik dalam perspektif negara-modern ternyata merupakan sesuatu yang lemah berdasarkan kajian mendalam tentang organisasi konstitusionalnya. Sejauh menyangkut aturan hukum, tidak banyak yang bisa dipelajari oleh pemerintahan Islam paradigmatis dari pemerintahan negara-modern, karena sifat dasar pemisahan antara kekuasaan legislatif, eksekutif, dan yudikatif dalam Islam merupakan satu ide yang lebih akurat menyangkut makna dan maksud dari konsep pemisahan tersebut dan sekaligus lebih superior dibandingkan dengan apa yang bisa dicapai melalui negara-modern paradigmatis. Ketika mempertimbangkan semua-efek dari makna ideal aturan hukum dalam Islam, didukung pula oleh kenyataan bahwa para *fuqaha'* dan hukumnya merupakan produk masyarakat luas, semua ini mengarah sepenuhnya kepada lahirnya masyarakat sipil, dan sistem pemerintahan Islam yang lahir, dalam terminologi perbandingan, merupakan satu ekspresi yang lebih utama dan bersifat spesifik dari keadilan dan aturan demokratik.

Kesimpulan ini, yang merupakan satu kenyataan yang dipahami oleh siapapun yang mengenal dengan baik Shari'a dan teori konstitusional modern, mengundang pertanyaan lebih dalam menyangkut organisasi konstitusi, dan lebih dari itu, keinginan umat Muslim untuk membangun negara-modern berdasarkan prinsip-prinsip Islam menjadi satu hal yang harus dipersoalkan secara serius. Tetapi ini hanyalah satu dari sekian banyak kesulitan yang harus dihadapi umat Islam jika mereka menginginkan pembangunan negara dalam perspektif Barat. Pada Bab ini kita akan membahas dua problem yang lebih menarik, yang secara bersama dan bahkan keseluruhannya—cukup untuk memberi sinyal bahaya yang amat serius jika tidak segera diatasi bahkan ditinggalkan.

Problem pertama direpresentasikan oleh kebangkitan Eropa modern menyangkut perbedaan, bahkan pemisahan, antara “yang senyatanya” (*Is*) dan “yang seharusnya” (*Ought*). Saya akan sebut problem ini dengan bangkitnya hukum, yang menunjukkan satu signifikansi khusus. Problem kedua terkait dengan bangkitnya politik, yang diartikulasikan secara lebih efektif oleh neo-Hobbesianisme yang ditawarkan Carl Schmitt. Fenomena ini

saling berhubungan, baik secara sejarah maupun substansi, dan konteks semua itu merupakan sesuatu yang menghubungkannya dengan konsepsi khusus dan praktis menyangkut dominasi. Saya akan berargumen bahwa bangkitnya hukum dan politik dalam proyek modern menunjukkan ketidak-sesuaian keduanya dengan bentuk-bentuk konstitusi dari setiap bentuk Islam menyangkut pemerintahan, sebab mereka bertentangan dalam bentuk minimal sekalipun dengan muatan moral yang harus eksis pada setiap pemerintahan dalam rangka hal tersebut bisa disebut sebagai sesuatu yang Islami.¹

1. Moralitas dan Lahirnya Konsep Legal

Dalam karyanya *Problems of a Sociology of Knowledge*, sosiolog dan filosof Jerman Max Scheler menyatakan bahwa karakteristik esensial dari Barat modern adalah “obsesinya untuk mendapatkan pengetahuan tentang kontrol.”² Ilmu dan pembelajaran dimaknai secara baru, yang tujuannya adalah untuk menjelaskan alam raya dengan satu cara melekat, tapi hal ini pada akhirnya dimaksudkan untuk membantu menghubungkan energi mereka kepada “pemanfaatan dan kontrol” terhadap alam raya dan segala hal yang ada di dalamnya.³ Karakteristik ini terikat secara struktur pada sosok Enlightenment menyangkut diri yang otonom (*the autonomous self*),

¹ Sebelum membahas lainnya, harus dipahami bahwa politik merupakan wilayah yang relatif—untuk akomodasi—dan karenanya hal tersebut tidak bisa diperlakukan dengan logika absolut yang sama dengan wilayah agama.... Pengakuan bahwa pengalihan logika politik merupakan sesuatu yang tidak mungkin, hal tersebut membentuk politik Islam kontemporer sebagai suatu koridor yang tidak bisa dilepaskan. Hamza, “*Al-Ikhwan al-Muslimun Muhasharun*.”

² Kata-kata Kenneth Stikkers. Baca pengantarnya terhadap Scheler, *Problems*, 28. Baca juga analisa Gray dalam *Enlightenment's Wake*, 160-163.

³ Stark, *Sociology*, 33; Scheler, *Problems*, 129-130; Staude, *Max Scheler*, 197. Dalam *Problems*, Scheler menulis: “filsafat voluntir pada Barat modern, dari sejak Duns Scotus, Occam, Luther, Calvin, dan Descartes hingga Kant dan juga hingga Fichte tidak semata-mata menyangkut teori baru [tetapi lebih merupakan] bentuk-bentuk situasi yang secara sosiologis baru menyangkut pengalaman.... Mereka menformulasi ide baru tentang kontrol dan juga nilai absolut yang baru tentang kontrol yang menjadi bagian dari tipe manusia baru, orang Faustian...[yang] tidak mengenal ide-ide logis dan saling keterkaitannya dan juga tidak mengenal tatanan obyektif tentang nilai-nilai dan tujuan yang mendahului dan membatasi keinginan kebebasannya” (127).

dipahami sebagai satu paradigma modern yang ditawarkan Kant berupa “Apa yang dimaksud dengan Enlightenment?”⁴ Bagi Kant, sebagaimana munculnya paradigma modern, “kematangan” individual dan bersama [melalui peradaban] didefinisikan dengan istilah dorongan yang bersifat otonom yang secara mendalam berada dalam Diri (*Self*), dorongan atau keinginan yang tidak hanya mengarahkan moral seseorang dan perilaku rasional tetapi juga, dan justru yang lebih penting, memastikan tentang otonomi. Sebagaimana dijelaskan Paul Guyer, filsafat moral Kant harus diapresiasi terutama dalam kaitannya dengan basis tentang kebebasan, yang ia pandang sebagai “kesempurnaan tentang kemanusiaan”:⁵ yakni kebebasan dari beban sejarah, bentuk-bentuk kekuasaan, opresi politik, penyalah-gunaan materi, kerja paksa, korupsi, dan semua hal yang sekarang kita kenal telah menjadi karakteristik sejarah Eropa selama lebih dari satu millennium sebelum munculnya Enlightenment. Kebebasan dari kekuasaan ini, dengan alasan yang melekat, secara mudah diterjemahkan dalam praktek kedalam kebebasan untuk mengontrol dan mendominasi.

Manusia modern, bagi Scheler, memiliki satu keinginan yang melekat secara alami, yakni satu “perjuangan untuk pengetahuan” dalam diri manusia yang “tumbuh sebagai satu dorongan yang muncul dalam dirinya.”⁶ Apa yang oleh Weber dilihat sebagai dunia yang tidak berharga diambil oleh Scheler sebagai bukti bahwa “dorongan dari dalam”⁷ memuncak dalam semua struktur pemikiran yang inklusif yang telah mejadi landasan semua pemikiran realistik sejak Renaissance,” yakni sesuatu yang “berasal dari sesuatu yang mendasarinya, keinginan *a priori* dan struktur nilai yang berpusat pada keinginan untuk mendominasi dunia materi.”⁸ Dibandingkan dengan struktur pemikiran Timur, Scheler menegaskan bahwa (dan ini relevan dengan kita di sini) “metafisika Barat berakar pada satu kesadaran diri yang secara keseluruhan berbeda dan juga merupakan interpretasi yang berbeda tentang manusia itu sendiri, yakni sebagai eksistensi kekuasaan *di atas* semua alam

⁴ “Jawaban terhadap pertanyaan: Apa yang dimaksud dengan Enlightenment” dalam Gregor, *Immanuel Kant*, 17-22.

⁵ Guyer, *Kant on Freedom*, 2-7; baca juga Larmore, *Autonomy*, 105.

⁶ Scheler, *Problems*, 77.

⁷ Harus dicatat, sebagaimana dilakukan Frings (salah seorang pendukung paling penting Scheler), bahwa teori Scheler tentang dorongan dari dalam “membuat dirinya berbeda secara virtual dengan semua filosof Eropa modern.” Baca Frings, *The Mondof Max Scheler*, 176, 244-247.

⁸ Stark, *Sociology*, 114.

raya.”⁹ Atribut dominasi dalam diri ini—yang telah menjadi “elemen sangat menentukan *secara aksiologis*”; “*sistematik*,” “tidak hanya sebagai fenomena yang bersifat insidental;¹⁰ dan “*satu sikap nilai yang bersifat sentral*”—tetapi juga menjadi fondasi “yang darinya kajian tentang realitas dilakukan.”¹¹

Teori Scheler, dalam hal ini mengantisipasi bekerjanya teori-teori madhhab Frankfurt¹² dan Foucault tentang disiplin dan kekuasaan,¹³ memperluas alur pemikiran Barat tentang kontrol dan dominasi tentang Diri (*Self*), yang, bersama dengan alam raya, “dipandang sebagai yang bisa dikontrol dan dimanipulasi...melalui politik, pendidikan, instruksi, dan organisasi.”¹⁴ Karena itu, dominasi merupakan sikap paradigmatis bukan hanya terhadap aspek “tidak rasional” dan aspek “pasif” materi,¹⁵ tetapi juga terhadap Diri, yakni subyek berupa manusia.¹⁶ Scheler berargumentasi lebih jauh bahwa

Sejarah terbaru Barat dan perkembangan independennya tentang segala yang terkait dengan budaya (Amerika, dst.) menampakkan sesuatu yang sistematis, berkembang satu arah dan hampir menjadi kecenderungan eksklusif untuk melahirkan pengetahuan yang tujuannya untuk kemungkinan transformasi praktis menyangkut dunia. Pengetahuan budaya dan agama terus didorong lebih kebelakang.... Kehidupan internal-dan pengembangan kejiwaan, semuanya menjadi tugas untuk memperluas kekuasaan dan dominasi keinginan...terhadap

⁹ Scheler, *Problems*, 98. Untuk akar konseptual Judeo-Hellenistik tentang dominasi Barat atas alam raya, baca Singer, *Practical Ethics*, 265-269.

¹⁰ Scheler, *Problems*, 118 (penekanan oleh saya).

¹¹ Staude, *Max Scheler*, 191; Stark, *Sociology*, 19-21.

¹² Baca, terutama, Horkheimer dan Adorno, *Dialectic of Enlightenment*; dan Adorno, *Negative Dialectics*. Untuk ringkasan karya ini menyangkut isu yang diangkat di sini, baca Peukert, “Philosophical Critique of Modernity.”

¹³ Teori Scheler juga merupakan satu pandangan yang lebih luas dari teori Foucault, yang mengakui tidak mengklaim untuk berbicara tentang dunia non-Eropa. Baca Hallaq, *Shari’a*, 8.

¹⁴ Scheler, *Problems*, 119 (penekanan oleh saya).

¹⁵ Untuk aspek “luar” dan “dalamnya” materi, baca penjelasan selanjutnya.

¹⁶ Untuk tema ini dalam konteks penghancuran penduduk Amerindian, baca Drinnon, *Facing West*, xxvii dan seterusnya. Untuk sumber alam dan perbudakan, baca Ferro, *Colonization*, 125-127.

proses-proses tentang organisme fisik dan psikhis...¹⁷telah menjalar dan meluas amat jauh.... Positivisme dan pragmatisme semata-mata merupakan kebaikan, ekspresi filsafat satu arah dari negara nyata saat ini berdasarkan budaya Barat modern.¹⁸

Jika Scheler—bersama dengan Bacon, Vico, Nietzsche, Foucault, dan para pemikir madhhab Frankfurt, untuk menyebut sebagian—adalah benar bahwa sistem modern tentang pengetahuan Barat dimaksudkan untuk mendorong secara terprogram pelayanan kekuasaan, disiplin, dominasi, dan transformasi dunia, maka untuk mengetahui, dalam pemahaman yang ketat, berarti harus terlibat dalam kekuasaan dan transformasi dunia dimaksud.¹⁹ Sebenarnya adalah tokoh abad ke-17 yakni Bacon itu sendiri yang pertama kali mengemukakan ungkapan “pengetahuan adalah kekuatan.”²⁰ Tidak ada bentuk pengetahuan modern, termasuk legal dan politik, yang dapat melepaskan diri dari dinamika tipe kekuatan ini.

Hubungan organik antara struktur pemikiran tentang dominasi ini, pada satu sisi, dan moralitas dan nilai-nilai, pada sisi lain, merupakan satu hal menarik bagi kita dalam pembahasan ini. Hubungan tersebut didorong sejak awal dalam Enlightenment, ketika yang disebut para filosof mekanik, seperti Boyle dan Newton, mulai muncul. Hingga kemudian, walau dalam kenyataannya hal tersebut semakin hari semakin tidak berfungsi, Eropa didominasi oleh (yakni, formasi diskursif Eropa didasarkan padanya) pola-pola pemikiran dan perilaku yang berasal dari pemikiran scholastik dan Aristotalian tentang materi yang didorong oleh satu intelegen, rencana nilai-tinggi menyangkut gerakan. Badan dipandang digerakkan dengan nilai dari satu rencana dunia yang didorong oleh keinginan dan kepasrahan mendalam—*an anima mundi*. Abad ke-17 melahirkan satu kelompok filosof alam raya yang bereaksi terhadap pandangan mekanik tentang dunia dengan

¹⁷ Apa yang disebut Foucault sebagai “pengembangan tentang Diri.” Foucault, “Technologies of the Self,” 223-251.

¹⁸ Dikutip dalam Stark, *Sociology*, 118; juga Scheler, *Problems*, 129-130. Untuk kritik terhadap positivisme, baca Spragens, *Irony of Liberal Reason*, 196-310.

¹⁹ Perez-Ramos, “Bacon’s Forms,” 110-113; untuk keinginan Nietzsche tentang kekuasaan dan pengaruhnya teradap para filosof Eropa kini, termasuk Foucault, baca Bab X dan XI tentang *The Cambridge Companion to Nietzsche*.

²⁰ Perez-Ramos, “Bacon’s Forms”; Rossi, “Bacon’s Idea of Science,” 37-42.

menekankan bahwa alam raya memiliki caranya sendiri dalam bekerja, dimana Tuhan telah meletakkan basis berupa satu rencana kerja, yang setelah itu Dia meninggalkannya. Penting sekali, walaupun Tuhan meletakkan rencana ini, Dia tidak bisa dikatakan melakukan penciptaan dunia ini dari vakum (*an ex nihilo creation of the world*). Alam raya eksis seperti adanya saat ini, dan dipisahkan dari kreasi aktual, yakni bahwa hubungan langsung Katolik antara pencipta dan yang diciptakan telah dihapus, bersamaan dengan dihapusnya setiap hubungan antara materi dan spirit. Tetapi para filosof mekanik bergerak lebih jauh lagi dibalik posisi ini, dengan mengatakan bahwa materi itu “tidak rasional,” “pasif,” bahkan “bodoh.”²¹ Semua agensi spiritual, atau *anima*, telah dilenyapkan dari alam raya, menjadikan materi tidak bermakna secara spiritual tetapi masih relevan dalam konteks antroposentris dan materialistik. Jika materi itu eksis dalam bentuk “tidak rasional” dan juga “pasif,” maka satu-satunya alasan akan eksistensinya harus mewujud dalam bentuk pelayanan untuk kepentingan manusia. Robert Boyle, seorang filosof terkemuka tentang mekanik, nerepresentasikan keinginannya secara baik ketika ia mengelaborasi pandangan bahwa “manusia diciptakan untuk memiliki dan mengatur alam raya.”²²

Filsafat mekanik Enlightenment lahir sebagai sesuatu yang paradigmatis, yakni bahwa sikap modernitas tentang dominasi terhadap alam raya membawa pada kanonisasi tentang “sumber-sumber alam,”²³ yang sekarang secara keseluruhan dinormalisasi melalui struktur-struktur sosial industri dan institusi-institusi serta kebijakan pemerintah, untuk tidak menyebut bahwa setiap buku teks tentang geografi diajarkan di sekolah-sekolah dasar dan menengah modern. “Sumber alam”—wacana sekaligus praktek eksploitatif dan penyelewengan yang amat luar biasa—secara signifikan kemudian diikuti dengan melepaskan alam raya dari semua nilai yang dikandungnya. Jika alam raya semata-mata adalah materi yang “tidak rasional” dan “pasif,” maka siapapun bisa memperlakukan alam raya tanpa

²¹ Untuk ringkasan yang efektif dan analisa menarik menyangkut pandangan-pandangan ini, baca Bilgrami, “Gandhi, Newton,” 15-29.

²² Jacob, *Radical Enlightenment*, 6, dan juga xi, 3-4, 64-67, dan seterusnya.

²³ Juga dalam pemahaman yang demikian itu, dan juga tidak hanya dalam istilah-istilah moralitas rasional paradigmatis (baca teks utama pada catatan kaki nomor 35 Bab II), bahwa argumen demikian seperti yang ditawarkan G. Stewart (“Scottish Enlightenment”) tidak bisa diterima. Baca juga diskusi kita tentang paradigma pada Bab III.

pertimbangan moral sedikitpun, dan inilah yang telah terjadi sejak awal abad ke-19.

Namun demikian, hal tersebut belum menggambarkan semua apa yang telah terjadi. Pandangan yang lebih penting menyangkut isolasi materi sebagai sesuatu yang “tidak rasional” dan “pasif” merupakan fenomena krusial sebagai hasil dari pemisahan antara kenyataan dengan nilai, yang juga menjadi faktor esensial dan utama dalam proyek modern. Jika materi, dalam dirinya, bebas nilai, kita bisa memperlakukannya sebagai obyek. Kita dapat mengkajinya dan semua itu terkait dengan keseluruhan ukuran menyangkut seperangkat analisa kita tanpa mempertimbangkan tuntutan moral atas kita.²⁴ Pemisahan ini memungkinkan lahirnya apa yang kemudian disebut dengan obyektif dan ilmu yang terpisah, yang sejalan dengan bidang-bidang akademik ilmu, ekonomi, bisnis, hukum, sejarah, dst.—yang semuanya mengkalim diri sebagai sesuatu yang obyektif, selalu disertai aspirasi sebagai sesuatu yang terpisah dan karenanya menjadi “ilmu” yang murni (*pure science*). Dalam semua disiplin ini, *didukung dan difasilitasi oleh negara-modern*,²⁵ para sarjana bisa mengkaji yang lain secara obyektif, tanpa terikat dengan tuntutan moral baginya. Sebab, untuk memenuhi tuntutan moral demikian itu berarti bertentangan dengan pandangan yang sudah diterima secara umum (*weltanschauung*),²⁶ berupa struktur pemikiran tentang dominasi.²⁷

Negara-modern dan keinginan kebebasannya, terefleksi dalam hukum, tidak hanya merupakan bagian integral dari *weltanschauung* tersebut

²⁴ Bilgrami, “Gandhi, Newton,” 25 dan seterusnya.

²⁵ Untuk lebih jauh tentang ini, baca Bab VII, bagian 1.

²⁶ Tentang *weltanschauung* sebagai obyek penelitian, baca Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, 33-83.

²⁷ Seseorang tidak bisa lagi mendominasi alam raya yang terikat dengan nilai kecuali dengan menjadikan subordinasi dan mentransformasikan yang lain yang konstitusi nilai dan moral kemanusiaan dan budayanya melahirkan tuntutan yang sama. Namun demikian, lebih penting dari itu, dan seperti sejumlah ilmuwan sosial (neo-Marxis dan non-mainstream para ahli sosiologi) telah menegaskan, pemisahan yang menghilangkan penelitian ilmiah/intelektual tentang nilai “secara etika tidak bisa diterima,” sebab hal itu “melepaskan para peneliti dari tanggung jawab sosial yang seharusnya menyertai setiap kajiannya, dan yang demikian akan menghasilkan *status-quo* yang disajikan seolah-olah sebagai sesuatu yang alami dan riil, ketimbang sebagai konstruksi dan partisan.” Dimensi etik ini, berupa pertimbangan moral, hampir-hampir tidak bisa diabaikan. Pressler dan Dasilva, *Sociology*, 102-103 (penekanan oleh saya).

tetapi juga merupakan salah satu arsitek utama. Sejak awal abad ke-19, ketika John Austin menulis serial kuliahnya yang terkenal itu tentang jurisprudensi,²⁸ negara telah menjadi satu realitas legal yang amat dominan yang setiap pertimbangan penting menyangkut jusrispruedensi harus mempertimbangkan secara sungguh-sungguh proyek politik-legal negara. Pertimbangan peran negara ini juga telah dikemukakan oleh Hobbes,²⁹ yang menegaskan bahwa satu-satunya sumber hukum adalah keinginan kebebasan negara. Hukum bisa mendapatkan validitasnya hanya melalui satu pemerintahan yang memiliki kekuasaan untuk memerintah dan untuk mendeklarasikan sesuatu hukum itu valid. Jika para hakim Inggris membuat hukum, tegas Hobbes, hal itu terjadi karena kenyataan bahwa penemuan hukum mereka mempertegas keinginan kebebasan menuju kekuasaan.³⁰ Hal demikian merupakan awal dari fenomena keinginan kebebasan politik. Selanjutnya, dan sebagai tambahan latar-belakang terhadap perkembangan berikutnya tentang positivisme analitis—secara umum dipahami sebagai sesuatu yang ditawarkan oleh Austin—Hobbes memandang standar-standar putusan etika kembali pada diri manusia itu sendiri, bukan berdasarkan agen aktif menyangkut tatanan kosmik atau rencana suci. Aturan-aturan moral didapatkan melalui akal manusia, berdasarkan pertimbangan kebaikan masyarakat, pentingnya pelayanan kehidupan, dan pengontrolan kekerasan oleh seseorang terhadap yang lain.³¹ Untuk mengatakan bahwa teori Hobbes—yakni bahwa moralitas dan etika harus berlandaskan hukum obyektif yang didapat melalui akal manusia, bukan atas dasar otoritas tradisi dan kitab suci—yang menentukan konsepsi modern tentang hubungan antara

²⁸ Austin, *Province of Jurisprudence Determined*.

²⁹ Untuk kajian oleh Hobbes yang relevan dengan abad ke-19 dan jugaantisipasi epistemiknya tentang hal itu, baca Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 139-157, terutama 146-156.

³⁰ Friedrich, *Philosophy of Law*, 84, 89-90.

³¹ Untuk tema ini dalam konteks etika, baca MacIntyre, *Short History*, 127-135. Untuk analisa brilliant menyangkut hubungan kekerasan, immoralitas, dan kekuasaan yang bebas dalam pemikiran Hobbes, baca Arendt, *Origins*, 139-147. Arendt menegaskan secara perpektif: “Ketidakpercayaan mendalam Hobbes terhadap keseluruhan tradisi Barat tentang pemikiran politik tidak akan mengagetkan kita jika kita ingat bahwa dia lebih kurang tidak menginginkan sesuatu lebih dari justifikasi Tirani yang, walaupun hal tersebut terjadi berkali-kali dalam sejarah Barat, tidak pernah didukung oleh satu landasan filosofis.

hukum dan moralitas adalah mempertegas apa yang telah dijadikan landasan dalam lingkaran filsafat.

Mempertimbangkan pandangan Hobbes secara mendalam—bahkan Hume dan juga Bentham—Austin menempatkan hukum kebebasan pada bagian terdepan dalam debat hukum dan moralitas. Ia memilih melakukan pemihakan, misalnya, terhadap tesisnya Sir William Blackstone bahwa tidak ada hukum manusia yang bisa dikatakan valid jika hal itu harus bertentangan dengan hukum Tuhan atau hukum alam. “Keberadaan hukum,” tegas Austin, “merupakan sesuatu; sedangkan mulia atau tidaknya hukum itu merupakan sesuatu yang lain. Apa bentuk dan rupa hukum itu merupakan satu penelitian; sedangkan apakah hal itu sejalan atau tidak dengan standar yang diasumsikan, merupakan penelitian lain. Satu hukum, yang betul-betul eksis, adalah hukum.”³² Blackstone, tegas Austin, boleh jadi memahami:

bahwa semua hukum manusia harus sejalan dengan hukum Tuhan. Jika ini yang ia maksudkan, saya mendukung hal tersebut tanpa ragu sedikitpun [sebab] hak dan kewajiban yang dikandungnya pastilah sejalan dengan hak dan kewajiban yang dibebankan oleh hukum lain, dan jika perintah-perintah manusia bertentangan dengan hukum Tuhan, kita harus menolak perintah tersebut yang biasanya dibebankan melalui sanksi yang lebih ringan; hal ini terlihat dalam istilah *seharusnya* (*ought*); *proposisinya sama, dan karenanya tak terbantahkan*—dan adalah kepentingan kita untuk memilih kesalahan yang kecil atau yang tidak pasti menuju pada kebenaran yang lebih besar, pasti, dan meyakinkan. Jika hal ini merupakan pemahaman Blackstone, saya mendukung proposisinya, dan tidak ada jalan lain kecuali mengikutinya, dan yang demikian ini amat jelas bagi kita.³³

Apa yang seharusnya Blackstone pahami, tulis Austin, adalah bahwa hukum manusia yang bertentangan dengan hukum Tuhan tidak bisa disebut hukum. Dan jika ini yang dimaksud oleh Blackstone, tegas Austin, maka “hal itu jelas bagi kita.” Seperti diungkapkan Austin, hukum-hukum yang secara jelas

³² Austin, *Province of Jurisprudence Determined*, 157.

³³ Ibid., 158; cetak miring setelah “*seharusnya*” oleh saya.

berbeda bahkan bertentangan dengan hukum Tuhan “adalah hukum yang secara terus-menerus diimplementasikan oleh sistem peradilan yudikatif.”³⁴

Konsepsi yang jelas dan tegas dari Austin tentang pemisahan antara hukum kekuasaan dan hukum moral merefleksikan pandangan fundamental para penganut positivisme hukum—seperti yang sangat berpengaruh selama ini J.C. Gray, Justice Holmes, dan lainnya—yang berpendapat bahwa hukum, betapapun tidak bermoralnya, tetap menjadi hukum yang valid sejauh berasal dari kekuasaan yang sedang memerintah.³⁵ Karakteristik epistemologis yang esensial dari positivisme hukum, kemudian, adalah penolakan terhadap setiap yang logis atau setiap hubungan yang penting antara hukum yang senyatanya dan hukum yang seharusnya.³⁶

Perbedaan penting antara yang “senyatanya” dan yang “seharusnya” bukanlah pendapat yang secara spesifik berasal dari Austin. Hal tersebut telah beredar luas, dengan cara yang amat kompleks, dalam filsafat moral modern. Sebagaimana telah ditegaskan Charles Taylor, “kenyataan/perbedaan nilai” telah menjadi “tema dominan pada abad ke-20 kita saat ini” dan telah melahirkan “satu pemahaman dan penilaian baru tentang kebebasan dan kemuliaan.”³⁷ Merepresentasikan pandangan pokok proyek Enlightenment dan diungkapkan secara luar biasa oleh paham Kantian tentang otonomi,³⁸ kebebasan menghentikan pentingnya rujukan terhadap kekuasaan Tuhan dan kapasitas pemilihan secara absolut dan beralih menjadi satu ekspresi kekuatan akal manusia sendiri yang bersifat alami. Akal manusia, di sini dan saat ini, menjadi satu-stunya alat penentu dalam proyek obyektifikasi dunia, penyerahan kepada tuntutan dirinya, yang pada hakekatnya hanya bersifat instrumental. Pencarian kebahagiaan, manfaat, dan masih banyak lagi yang menjadi bagian dari semua pemahaman ini—seperti perlindungan hidup dan proteksi kekayaan pribadi—menjadi hak-hak alami berdasarkan tatanan alami yang dipandang sebagai sesuatu yang amat penting berdasarkan pertimbangan akal. Jika semua itu semula dibatasi oleh kekuatan wahyu, saat

³⁴ Ibid.

³⁵ Unwin, “Morality, Law, and the Evaluation,” 538-549; Donoso, “Jurisprudence Today,” 55-79.

³⁶ Baca pengantar W. Rumble terhadap karya Austin, *Province of Jurisprudence Determined*, xviii; Sprangens, *Irony of Liberal Reason*, 196-310.

³⁷ Taylor, “Justice after Virtue,” 18.

³⁸ Baca manifesto Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?,” 17-22.

ini akal menjadi bebas, bahkan berkembang kearah pengambil-alihan otoritas kitab suci.³⁹

Tema paling sentral di sini adalah sumber-sumber akal—dan berarti pula kewajiban, tugas, dan juga segala kepentingan yang masuk secara kategoris dalam paham Kantian⁴⁰--sekarang berada dalam diri, satu kekuatan manusia terdalam,⁴¹ bukan suatu emanasi intelektual dari tatanan kosmik (apakah itu Aristotalian, Platonik, atau sebaliknya) atau realitas antropologi dan Protagorean,⁴² ketika kebebasan sebagaimana akal, putus hubungannya dengan dunia luar untuk menjadi bagian dari diri, berasal dan beroperasi secara keseluruhan dalam batas-batas yang dimilikinya. Kemudian manusia saat ini juga dihubungkan dengan akal bebas, sebab kemuliaan dapat dicapai hanya dengan realisasi kebebasan dimaksud berdasarkan aturan dan realitas kemanusiaan. Ini, saya kira, di tempat dimana kepentingan katagorik Kant berada, satu tantangan yang terus berlangsung secara abu-abu dalam keseluruhan filsafat Barat, disamping bahwa tradisi filsafat yang sama ini secara simultan dan efektif mendukung argumen Kant, dengan menunjukkan semua itu sebagai suatu kebodohan atau sesuatu tanpa fondasi yang benar.⁴³

Karena itu, dikhotomi antara yang senyatanya dengan yang seharusnya merupakan representasi dari konflik antara manifestasi instrumen akal dan, hingga batas-batas tertentu, sisa-sisa warisan Kristen tentang moralitas dan moral. Semua ini menjelaskan mengapa, dalam salah satu artikelnya yang amat berpengaruh, G.E.M. Anscombe melakukan (dan itu benar) kritikan terhadap pemahaman Kant tentang kewajiban, yakni satu fenomena Kristen, warisan Eropa yang bernuansa agama yang secara sembunyi-sembunyi memungkinkan penggunaan ornamen Enlightenment

³⁹ Untuk penjelasan lebih jauh tema ini, baca Bab IX.

⁴⁰ Kant, *Moral Law*, 14-15, 63-78, dan seterusnya. Analisa amat baik terhadap perintah kategorik Kant, baca Schneewind, "Autonomy, Obligation, dan Virtue," 309-333.

⁴¹ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 290-291.

⁴² Untuk Protagoras, baca Kerferd, *Sophistic Movement*, 84=93, 139-148; Taylor, *Good and Evil*, 56-67; Margolis, *About Relativism*.

⁴³ Untuk kritik terhadap kepentingan kategorik Kant, baca Scheewind, "Autonomy, Obligation, and Visrtue," 314-325; Field, "A Criticism of Kant," 487-491; Cartright, "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality," 254-263; Smith, *Viable Values*, 38ff.; Allison, "Kant," 437; Untuk yang pro-pendekatan Kantian, baca Gewith, *Reason and Morality*. Untuk lebih jauh tentang tema ini, baca Bab IX.

tentang akal dalam konteks kepentingan kategorik Kant.⁴⁴ Apa yang diajukan Anscombe dalam filsafat diajukan oleh Carl Schmitt dalam politik.⁴⁵ Perbedaan yang senyatanya dan yang seharusnya, seperti diakui Nietzsche,⁴⁶ merupakan hasil dari lingkungan sejarah yang khusus, menyangkut satu perkembangan filsafat tertentu yang memberi makna baru menyangkut kemuliaan, kebebasan, dan akal.⁴⁷ Dalam konteks demikian itu pula mengapa Charles Taylor menekankan, bersama dengan Alasdair MacIntyre, bahwa “meta etik modern tentang dikhotomi kenyataan dan nilai bukanlah merupakan kebenaran abadi, paling tidak ditemukan” dengan cara kita menemukan “sirkulasi darah. Yakni hal tersebut bisa dipahami hanya berdasarkan pandangan etik tertentu.”⁴⁸ Tetapi kenyataannya adalah, hal tersebut—sebagaimana lainnya menyangkut modernitas—menjadi semacam sesuatu tanpa batasan waktu dan, lebih dari itu, kebenaran universal yang dimaksudkan untuk “kesesuaiannya dengan aturan-aturan dalam wacana untuk kepentingan satu pandangan, dan pada waktu yang sama memaksa pandangan yang berbeda menjadi sesuatu yang tidak koheren.”⁴⁹ Dorongan yang tak terduga dari pernyataan demikian itu berasal bukan hanya dari bias-bias yang terdapat di dalamnya dan pembatasan narasi-narasi filsafat yang saling bertentangan tetapi juga berasal dari sesuatu yang berbeda yang secara keseluruhan salah. Taylor dan MacIntyre, keduanya telah mempromosikan kontinjensi, sifat alami dari perbedaan dimaksud dan sekaligus berargumentasi bahwa tidak ada alasan moral yang dapat “melakukannya tanpa cara berpikir dengan perbedaan aturan yang ada.”⁵⁰ Lebih dari itu, dalam situasi hukum tertentu sekarang ini diakui adanya perbedaan yang hampir absolut antara yang senyatanya dan yang seharusnya—sebagai hasil

⁴⁴ Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” 1-2, 5. Lihat pula MacIntyre, *After Virtue*, 55.

⁴⁵ Baca bagian berikutnya dan seterusnya.

⁴⁶ Geuss, *Morality, Culture, and History*, 170.

⁴⁷ Guyer berargumentasi secara tepat bahwa konsep Kant tentang kebebasan adalah paling sentral, yang memberikan landasan terhadap pemikirannya tentang akal dan moralitas dan juga segala yang terkait dengannya. Baca karyanya *Kant on Freedom*, 5, 8, 39-42, 51-59, 129-138.

⁴⁸ Taylor, “Justice After Virtue,” 20; MacIntyre, *After Virtue*, 56-61, 79-87; MacIntyre, *Short History*, 130-131, 166-171, 189-191.

⁴⁹ Taylor, “Justice After Virtue,” 20.

⁵⁰ *Ibid.*, 20-21.

dari dualisme pemikiran Cartesian—telah melahirkan dan mendorong munculnya krisis teori hukum di Amerika dan Eropa.⁵¹

Jika ada jarak antara yang Senyatanya dengan yang Seharusnya pada mulanya dan seringkali dikemukakan Hobbes dan Descartes, dan dijadikan sebagai problem filosofis oleh Hume,⁵² kemudian diterjemahkan kedalam positivisme legal oleh Austin; adalah Nietzsche yang mengangkat masalah tersebut dengan menolak validitas jarak keduanya, satu penolakan yang tidak disebabkan oleh harmonisasi keduanya atau karena kenyataan tentang persamaan; tetapi penolakan yang lebih diselesaikan dengan pengorbanan nilai (yang Seharusnya), yang nampak dalam filsafatnya yang keluar dari semua yang berharga. Konsep Nietzsche tentang kebenaran yang dihubungkan dengan doktrinnya tentang keinginan untuk kekuasaan membuat yang Seharusnya secara keseluruhan tidak mengandung makna sekaligus bersifat illusi belaka.⁵³ Sebagaimana Raymond Geuss tegaskan, Nietzsche memandang hal itu sebagai sesuatu yang tidak mungkin untuk memiliki satu pandangan tentang “apa yang Seharusnya dapat dipahami,” menyangkut “apa yang dalam pandangan non-ilusi mungkin bisa dipikirkan oleh seseorang bahwa sesuatu yang seharusnya dalam kenyataannya merupakan sesuatu yang tidak mungkin.... Dunia hanyalah sebagaimana adanya, satu perluasan dari kenyataan yang nampak secara kasat mata.”⁵⁴

Nietzsche, dengan kata lain, telah menjadikan dualism Descartes kearah kesimpulannya yang ekstrem. Dalam banyak cara, Nietzsche merubah moralitas Kristen Eropa tentang tipe Thomist dalam otaknya: hubungan organik antara sesuatu yang Seharusnya dengan yang Senyatanya dalam agama Kristen dibagi dua dalam Descartes dan Kant dan dilenyapkan sama

⁵¹ Donoso, “Jurisprudence Today,” 55-66.

⁵² Baca, misalnya, diskusinya dalam *Treatise of Human Nature*, dalam Smith dan Greene, eds., 247f.

⁵³ Nietzsche, *Will to Power*, 362; “Semakin dalam seseorang melihatnya, akan semakin tidak nampak perhitungan kita.... Kita telah menciptakan dunia yang memiliki nilai! Mengakui hal ini, kita tahu juga, bahwa dukungan untuk kebenaran merupakan satu konsekuensi dari sebuah illusi—dan karenanya seseorang harus menilai lebih dari sekedar kebenaran menyangkut kekuatan yang memformat, mensimplikasi, membentuk dan memasukkannya. “Semuanya salah! Semuanya dibolehkan” juga lihat karyanya *Twilight of the Idols*, 46.

⁵⁴ Geuss, *Morality, Culture, and History*, 189. Baca pula Gray, *Enlightenment’s Wake*, 150-152.

sekali oleh Nietzsche. Benar, paham positivisme legal Austinian tidak bergerak sejauh skema Nietzsche, tetapi hal itu tidak menyediakan tempat bagi moral dalam hukum (satu posisi sedikit banyak dimodifikasi kemudian oleh kritik-kritik H.L.A. Hart, yang mempromosikan apa yang mereka sebut intervensi moralitas “internal” dalam hukum).⁵⁵

Saat ini, perbedaan antara yang Senyatanya dan yang Seharusnya dalam hukum modern, yang sebenarnya merupakan standar tidak menarik, tidak akan pernah mencapai satu bentuk pemerintahan Islam jika kita menekankan bahkan pada definisi moral paling sederhana sekalipun tentang apa yang disebut Islam atau apa yang bisa disebut sebagai Islam. Seperti akan kita lihat, standar minimal ini, betapapun relatifnya, jauh melebihi bentuk-bentuk intervensi moralitas “internal” dalam hukum modern.

Dalam tradisi Islam pra-modern dan juga wacananya, termasuk al-Qur’an (yang jelas-jelas merupakan teks fundamental), legal dan moral tidak dipandang sebagai kategori dikhotomis, yang Senyatanya dan yang Seharusnya, kenyataan dan nilai keduanya dipandang satu dan sama. Perbedaan tidak muncul dalam cara-cara apapun dalam semua pembabahasan yang ada dalam dunia modern. Begitu pula, perbedaan tersebut juga tidak dikenal di Eropa pada sebelum Enlightenment. Seorang tokoh filsafat moral, Alasdair MacIntyre, secara tepat menegaskan bahwa dalam bahasa Latin, bahasa komunikasi (*lingua franca*) Eropa sebelum Enlightenment, dan juga di Yunani Kuno, “tidak ada kata yang secara tepat bisa diterjemahkan menjadi kata yang kita kenal sekarang dengan ‘moral’; atau tidak ada kata seperti itu hingga kata ‘moral’ yang kita gunakan diterjemahkan kembali kedalam bahasa Latin,” yakni *moralis*.⁵⁶ Hal yang sama juga terjadi pada bahasa Arab sebelum abad ke-19—yang menjadi bahasa komunikasi (*lingua franca*) Shari’a dan Islam—dan, sejauh yang saya tahu, juga semua bahasa-bahasa Islam penting sebelum masa modern: kata “moral” tidak memiliki padanan kata yang persis sama dengan istilah yang terdapat

⁵⁵ Untuk Hart, baca karyanya *Concept of Law*. Untuk dialog antara Hart dan Lon Fuller, baca Olafson, *Society, Law, and Morality*, 439-470 (untuk Hart) dan 471-506 (untuk Fuller). Baca pula Fuller, *Morality of Law*, terutama 187-242. Dalam konteks perbedaan kenyataan/nilai, pandangan Fiss dalam “Objectivity and Interpretation” tetap menjadi bagian dari “intervensi moralitas internal” dalam hukum. Begitu pula, secara lebih umum, termasuk di dalamnya ide-ide para pemikir seperti Ronald Dworkin dan Bruce Ackerman, dan juga lainnya.

⁵⁶ MacIntyre, *After Virtue*, 38.

dalam filsafat moral dan legal. Saat ini, banyak kalangan yang memaksakan bahwa istilah *akhlaq* (seperti digunakan ahli etika Miskawayh dan juga dalam karya-karya semi-juridis)⁵⁷ adalah ekuivalen dengan istilah “moral” modern kali ini. Namun demikian, menyangkut landasan-landasan kebahasaan yang bersifat historis dan filosofis,⁵⁸ hal ini bisa dikaji secara mudah. Seperti telah diungkapkan MacIntyre yang merujuk pada konteks setelah Enlightenment, proses yang sama berupa memproyeksikan apa yang terjadi saat ini kepada masa lalu dan mengingat kembali apa yang terjadi masa lalu ke masa sekarang juga terjadi dalam Islam. Istilah “moral” dibawa kedalam pengertian kebahasaan (bukan konseptual) yang terdapat dalam Islam abad tengah, diambil dari kata *akhlaq* sebagai kata yang sama, bahkan dipandang sebagai sinonim.⁵⁹

Jika istilah “moral” sebagaimana kita pahami dalam konteks modernitas kali ini tidak ada pada masa Islam pra-modern, maka berarti perbedaan antara “moral” dan “legal” pada masa itu juga tidak ada, baik dalam Shari’a secara umum atau dalam al-Qur’an secara khusus. Seseorang bahkan

⁵⁷ Yang saya beri label, karena miskinnya istilah yang bisa digunakan, sebagai genre *Makarim al-Akhlaq*. Baca, misalnya, Radhi Thabarsi, *Makarim al-Akhlaq*; Ibn Abi al-Dunya, *Makarim al-Akhlaq*; Hasani, *Tahdhib al-Akhlaq*.

⁵⁸ Baca, sebagai latar-belakang, Bloor, “The Question of Linguistic Idealism Revisited.”

⁵⁹ Secara lexical, konsep *akhlaq* pra-modern lebih banyak dihubungkan dengan kualitas terdalam terutama terkait dengan *thab’* (alam, tapi bukan alam kedua) dan *sajiyya* (disposisi, karakter) ketimbang dengan etika dan moralitas, terutama karena yang kedua terakhir tersebut menuntut makna-makna modern. Baca Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arab*, X: 104-105. Dalam konsepsi Islam pra-modern, *akhlaq* cenderung menerima akulturasi dan perkembangan makna. Baca sumber-sumber yang terdapat dalam catatan kaki nomor 59; juga Miskawayh, *Tahdhib al-Akhlaq*; Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, dan Bab VI bagian 2. Namun demikian, proses-proses ini yang dengannya istilah *akhlaq* muncul dan terus dikembangkan maknanya dalam satu wacana yang di dalamnya tidak dikenal perbedaan antara hukum dan moralitas, dimasukkan ke dalamnya secara intensif ingredien “legal” (untuk tidak menyebut teologi) yang sebenarnya tidak dimiliki oleh istilah moralitas dalam konteks modern. Untuk ilustrasi tentang perbedaan itu—baik secara substantif maupun semantik—antara konsep *akhlaq* modern dan pra-modern, bandingkan karya Hasan (w. 1341/1922) *Tahdhib al-Akhlaq* dengan karya tokoh kontemporer Muslim dalam filsafat moral Taha Abd al-Rahman, *Ruh al-Hadathah*; dan, terutama, karyanya yang lain *Su’al al-Akhlaq*.

bisa berargumen lebih jauh, seperti yang telah saya lakukan di tempat lain,⁶⁰ bahwa istilah “hukum” dikaitkan secara ideologis dengan pemikiran Foucauldian tentang pengawasan, hukuman yang ringan, dan hegemoni atas subordinasi subyek yang mudah, yang semua mekanisme kontrolnya (paling tidak) membuat pemahaman kita tentang hukum modern, dan karenanya juga tentang moralitas, yang relatif berbeda dengan segala sistem hukum sebelumnya dan berarti pula berbeda dengan pemahaman “hukum” yang ada sebelumnya—yakni pemahaman pada sebelum abad ke-17 termasuk Eropa. Apa yang disebut “legal” dalam al-Qur’an dan Shari’a yang didasarkan pada al-Qur’an tersebut juga sesuai dan sama dengan “moral” dan sebaliknya. Dalam kenyataannya, boleh jadi kita membalik bias modern dan beralasan (bersembunyi untuk sementara di balik vocabulari modern)⁶¹ bahwa legal itu merupakan satu kagori yang secara organik berasal dari moral, yang terakhir menjadi asal-usulnya. Karenanya, untuk memahami asal-usul moral ini, kita harus mengungkap kontribusi legal yang banyak dari al-Qur’an dalam pembentukan Shari’a dan karenanya juga pengungkapan subyektivitas Muslim.⁶² Kita harus memahami dan menghormati pesan moral dan struktur moral sebagai bagian integral dari, dan sekaligus mencakup, konsepsi legal dan praktek yang telah berproses secara luas.

Al-Qur’an, yang terus mempertahankan nilai-nilai keagamaan bagi umat Islam masa modern, sejak awal telah menyediakan bagi pemeluknya satu kosmologi yang secara keseluruhan didasarkan pada hukum-hukum alam bermoral, satu kosmologi yang barangkali lebih merupakan kekuatan persuasif ketimbang metafisik Enlightenment dan sesuatu yang memiliki kekuatan sekaligus efek psikologis yang mendalam.⁶³ Esensi moral al-Qur’an berada dalam satu sistem keyakinan yang menyeluruh, dalam satu kosmologi

⁶⁰ Hallaq, *Shari’a*, 1-3.

⁶¹ Namun demikian, problem itu tidak bisa diperbaiki, seperti telah saya kemukakan, berdasarkan pandangan Nietzsche, dalam “What Is Shari’a?” 151-152. Sifat dasar problem tersebut seharusnya bisa menjelaskan mengapa saya terus menggunakan istilah “hukum” dan “moralitas,” sebab, sebagaimana Nietzsche secara meyakinkan menegaskan, keduanya telah dijadikan “legislasi.” Baca Nietzsche, “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense,” 81-83.

⁶² Tema diskusi kita pada Bab VII, bagian 2.

⁶³ Locus dari *weltanschauung* ini adalah proyek besar Ghazali, seperti nampak dalam karyanya yang banyak. Baca, misalnya, *Ihya ‘Ulum al-Din*; *al-Munqidh min al-Dhalal*; *Miskat al-Anwar*, dst., dan diskusi kita pada Bab VII, bagian 2.

yang mengandung metafisik. Dalam kenyataannya, hal ini dapat ditegaskan bahwa kosmologi itu sendiri menjadi bagian dari sistem moral yang mencakup banyak hal yang mentransendenkan kategori-kategori teologi, teosofi, dan metafisik. Dalam pemahaman kosmologi yang lebih luas ini, kita bisa berargumen bahwa al-Qur'an menawarkan tidak kurang satu teori tentang moralitas kosmologi pada bagian pertama, dimana kosmologi al-Qur'an tidak hanya bersifat moral secara mendalam tetapi juga terkonstruksi, dalam wujud bentuk sekaligus isi, disamping wujud lainnya. Segala sesuatu yang terdapat dalam alam raya ini diciptakan untuk kepentingan manusia, bukan dalam arti cara-cara utilitarianisme tetapi dalam cara-cara yang lebih menunjukkan pertimbangan moral yang *mendalam*,⁶⁴ diterjemahkan kedalam satu pengakuan tentang apa yang kita lakukan untuk kita sendiri—memang lebih bersifat individual tetapi, *yang lebih penting*, sebagai anggota dari satu kelompok sosial. Karena itu, kegiatan-kegiatan itu memiliki konsekuensi universal walaupun eksistensi kita dan mereka hanya dalam waktu pendek dan terbatas.

Ajaran al-Qur'an tentang penciptaan, yang didasarkan pada kegiatan dan perilaku manusia, semata-mata dimaksudkan untuk meletakkan fondasi dari kosmologi moral. Langit dan bumi diciptakan berdasarkan prinsip suci dan sakral tentang Kebenaran dan Keadilan (*haqq*), seperti antara lain ditegaskan dalam al-Qur'an Surah 39: 5. Di sini, satu hubungan konseptual yang kuat dipadukan dengan pernyataan yang penting dan mendalam, seperti tersebut dalam Surah yang sama pada dua ayat sebelumnya, bahwa al-Qur'an itu sendiri diwahyukan atas dasar prinsip yang sama tentang Keadilan (39: 2). Pesan al-Qur'an tersebut, yang dimaksudkan untuk kepentingan kemanusiaan, merupakan perluasan, jika bukan merupakan bagian integral, dari keseluruhan proyek tentang penciptaan, dikendalikan dengan aturan dan prinsip yang sama.

Namun demikian, kreativitas Tuhan bukan hanya mewujudkan alam raya yang bersifat kolosal dan besar menjadi apa adanya tetapi, lebih penting dan menjadi tujuan utama, juga hukum-hukum level kedua menyangkut

⁶⁴ Seperti digunakan di sini, "mendalam" menunjukkan pemahaman moral yang diberikan padanya dalam gerakan Ekologi Mendalam, yang didukung oleh Arne Naess, Pierre-Felix Guattari, dan lainnya. Baca, misalnya, Naess, *Selected Works*, 13-55.

generasi dan korupsi.⁶⁵ Inti dari penciptaan mikroskopik pada dasarnya diletakkan sebagai latar belakang dari peristiwa-peristiwa kehidupan yang beraneka ragam menyangkut penciptaan dan pemusnahan “secara kreatif” dielaborasi secara tidak terbatas. Di sini, dunia fisik bukanlah semata-mata satu sisi akademik dan penjelasan serta kalkulasi rasional tetapi lebih sebagai dunia alami yang dilengkapi dengan spiritualitas dan psikologi, sesuatu yang secara keseluruhan menjadi bagian tak terpisahkan dari kegiatan-kegiatan moral yang dilakukan setiap manusia sebagai ciptaan Tuhan.⁶⁶ Jika gunung runtuh,⁶⁷ laut terbelah,⁶⁸ dan “negara-negara” lenyap dari permukaan bumi ini,⁶⁹ semua ini disebabkan oleh kegagalan moral atau, paling tidak, disebabkan oleh hukum-hukum alam yang berubah moralnya. Hal yang sama juga terjadi pada terbit dan terbenamnya matahari,⁷⁰ baik-tidaknya lahan dan bumi,⁷¹ pakeklik,⁷² gempa,⁷³ puting-beliung,⁷⁴ dan segala konsekuensi dari kehancuran proses-proses yang terjadi di bumi,⁷⁵ segala sesuatu di alam raya “berjalan sesuai dengan yang telah ditentukan Tuhan” (*kullun yajri ila ajalin*

⁶⁵ Tema yang menjelaskan kehidupan dari kematian dan kematian dari kehidupan merupakan sesuatu yang umum dalam al-Qur'an. Baca 2: 164, 259; 6: 95; 26: 81; 30: 19, 24, 50; 35: 9; dalam konteks perilaku moral, baca 67: 2.

⁶⁶ Al-Qur'an 30: 8: “Dan mengapa mereka tidak memikirkan tentang (keadilan) diri mereka? Allah tidak menjadikan langit dan bumi dan yang ada diantara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang benar dan waktu yang ditentukan. Dan sesungguhnya kebanyakan di antara manusia benar-benar ingkar akan pertemuan dengan Tuhannya.” Lebih spesifik, 53: 31: “Dan hanya kepunyaan Allah-lah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi supaya Dia memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat jahat terhadap apa yang telah mereka kerjakan dan memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik dengan pahala yang lebih baik (surga).” Perhatikan efek menyeluruh dari ayat-ayat tersebut dikombinasi dengan 6: 13, 59, 63, 65, 95, 96, 102; 13: 1-43; 18: 7; 22: 5-6, 18; 23: 1-16; 30: 11, 12, 15, 19, 27; 31: 29-34; 52: 0; 53: 31, 42-62; 81: 1-29; 82: 1-19; 89: 1-30; dan lebih sistematis dan luas, baca Surah 30 dan 67.

⁶⁷ Al-Qur'an 18: 47; 19:90; 20: 105; 27: 88; 52: 10.

⁶⁸ Al-Qur'an 2: 50; 20: 77.

⁶⁹ Al-Qur'an 41: 13-17; 51: 41; 89: 6.

⁷⁰ Al-Qur'an 21: 32; 31: 29; 35: 13; 71: 16.

⁷¹ Al-Qur'an 41: 13-17; 51: 41; 89: 6.

⁷² Al-Qur'an 2: 155; 16: 112.

⁷³ Al-Qur'an 7: 78, 91; 16: 26; 17: 37; 29: 37; 69: 5; 99: 1-2.

⁷⁴ Al-Qur'an 17: 69; 33: 9; 41: 16; 51: 41; 69: 6.

⁷⁵ Al-Qur'an 2: 60; 6 141; 16: 11; 45: 5; 50: 6-11; 54: 12.

musamma),⁷⁶ satu istilah yang berakhir dengan datangnya Hari Kiamat, Hari Pembalasan, Hari Perhitungan, untuk setiap orang, termasuk perbuatan sekecil apapun yang pernah dilakukan seseorang, perbuatan baik atau sebaliknya.⁷⁷

Hukum-hukum alam al-Qur'an pada dasarnya bersifat moral dan tidak fisikal. Mereka diatur untuk satu gerakan yang bisa dijelaskan, alasan-alasan rasional, tetapi semua alasan ini pada akhirnya didasarkan pada hukum-hukum moral. Jika sesuatu itu bergerak dan kemudian eksis atau sebaliknya justru lenyap, hal itu terjadi karena adanya proses gerakan—oleh Penggerak Utama—ditentukan oleh rencana moral. Segala yang menyangkut penciptaan, penciptaan ulang, dan kematian—yakni serangkaian hukum-hukum yang mengatur gerak alam raya—adalah secara khusus dirancang oleh Dhat dan Kekuatan Suci *dengan satu tujuan, yakni mendorong manusia menjadi baik*. Ungkapan al-Qur'an untuk “berbuat baik” ini mencakup semua aspek, dan hal ini bisa dipahami dari ayat-ayat pembuka Surah 67 (yang berjudul Surat al-Mulk, atau Kekuasaan), dimana kekuasaan Tuhan secara sebab-akibat dan eksklusif terkait erat dengan proyek alami menyangkut penciptaan dan penyimpangan, yang pada gilirannya berhubungan dengan tantangan Tuhan terhadap manusia untuk melakukan pekerjaan-pekerjaan yang baik: “Maha Suci Allah Yang ditangan-Nyalah segala kerajaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. Yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu, siapa diantara kamu yang lebih baik amalnya. Dan Dia Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.”⁷⁸ Al-Qur'an, sebelum lahirnya aturan Shari'a, telah sukses meletakkan dasar-dasar fundamental yang dengannya semua perbuatan manusia dievaluasi dengan referensi eksklusif berupa prinsip moral yang sakral dan suci.⁷⁹

Ketika mengomentari Surah 30, M. Pickthall menegaskan bahwa sifat kenabian dalam Surah ini adalah:

⁷⁶ Al-Qur'an 13: 2; 30: 8; 31: 29.

⁷⁷ Al-Qur'an 99: 7-8.

⁷⁸ Al-Qur'an 67: 1-2. Semua terjemahan al-Qur'an memahami ungkapan “*al-ladhi biyadihi al-mulku*” dengan “yang ditangan-Nyalah segala kerajaan.” Sementara terjemahan demikian memang masuk akal, juga bisa dikaitkan dengan kata *yad* makna empatih dari pemilikan, konotasi yang umum dalam bahasa Arab klasik dan abad tengah.

⁷⁹ Baca Izutzu, *Ethico Religious Concept*, 106.

hanya segala yang mengacu kepada pernyataan kerajaan universal Tuhan, yang bisa disebut benar-benar kekuasaan yang aktual. Hukum alam disebutkan sebagai hukum Allah di dunia fisik, dan dalam wilayah moral dan politik manusia diberitahu bahwa juga terdapat hukum-hukum yang sama untuk kehidupan dan kematian, baik dan buruk, berbuat atau tidak berbuat, dengan segala konsekuensinya—hukum-hukum yang tidak akan ada seorang-pun yang bisa melepaskan diri baik secara sukarela atau sebaliknya.... Mereka yang melakukan perbuatan baik akan menerima balasan, dan demikian pula sebaliknya, terlepas dari apapun keyakinan dan suku dirinya; dan tak ada seorangpun, dengan segala profesi dan keyakinan yang dimilikinya bisa melepaskan diri dari hukum Tuhan berupa sebab-akibat.⁸⁰

Hukum sebab-akibat tersebut merupakan hukum alam, yang semuanya disajikan untuk melayani kepentingan dan kebaikan manusia. Hidup dan kehidupan semuanya bermakna sebagai ujian, sebab al-Qur'an amat jelas mengapa manusia itu diciptakan: "Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasana-Nya (sebelum itu) di atas air, agar Dia menguji siapakah diantara kamu yang lebih baik amalnya."⁸¹ Kebodohan bisa menjadikan seseorang jauh dari kebenaran ini, dan menempatkan mereka—disamping kesempatan yang diberikan kepadanya untuk bertaubat dan kembali ke Jalan Yang Benar⁸²--sebagai tidak mampu memahami pentingnya ujian yang diberikan Allah. Hukum alam dimaksudkan untuk melayani kebaikan manusia, sekaligus mengeliminir keburukan, dari dunia ini: para pelaku kebaikan (*muslihun*) diberi anugerah Allah, yang antara lain bisa berupa penyediaan lahan produktif—irigasi alami—kehidupan menyenangkan, sehat, dan keluarga serta anak-anak yang bahagia dan sakinah. Penyediaan fasilitas baik di dunia ini dan juga keluarga bahagia dengan lingkungan sosial yang menarik diganti di Akhirat kelak dengan keadaan yang jauh lebih indah dan menyenangkan. Dengan kata lain,

⁸⁰ Pickthall, *Meanings of the Glorious Koran*. 289-290.

⁸¹ Al-Qur'an 11: 7; 18: 7: "Sesungguhnya Kami telah menjadikan apa yang ada di bumi sebagai perhiasan baginya, agar Kami menguji mereka siapakah diantara mereka yang terbaik perbuatannya."

⁸² Al-Qur'an 5: 39; 6: 54; 25: 70.

kehidupan Akhirat merupakan kelanjutan dari kehidupan kali ini, dengan perbedaan: kehidupan saat ini terus menjadi tempat ujian guna mendorong mereka yang berperilaku buruk (*mufsidun, mujrimun*) merubah cara-cara hidupnya, bertaubat, kecuali tentu saja mereka tergolong orang-orang yang putus asa yang memang menghendaki balasan di sini dan saat ini. Hari Akhirat, sebaliknya, menunggu hasil ujian; suatu tempat dimana orang-orang diklasifikasi sekali untuk selamanya. Api Neraka bagaikan angin puting-beliung dan gempa yang menghancurkan “negara-negara” yang tanpa harapan, sementara Syurga merepresentasikan kehidupan dunia yang baik sekaligus ideal. Hukum alam terdapat di semua tempat, beroperasi di dunia ini dan juga di akhirat, walaupun semuanya itu mungkin menampakkan dirinya dalam bentuk yang beraneka ragam sesuai dengan situasi yang ada. Namun demikian, apapun bentuk hukum alam tersebut, secara hakikinya hal tersebut merupakan hukum Tuhan yang Dia rencanakan dan berlakukan dengan satu tujuan untuk melahirkan tujuan moral di dunia. Tidak ada tujuan lain dari semua itu kecuali berbuat dan menjadi orang baik.

Jika hukum alam Tuhan terutama didasarkan pada—jika tidak semua dan eksklusif—prinsip-prinsip moral yang tinggi, maka alam raya dilengkapi dengan, dan dibentuk oleh satu jalinan moral yang semuanya dimaksudkan untuk mempromosikan kebaikan dan menjauhkan keburukan (*al-amru bil-ma'ruf wan-nahy 'an al-munkar*).⁸³ Moral yang tinggi ini menentukan bahwa, sebagai bagian dari kekuasaan yang dengannya Tuhan menciptakan dunia, haruslah ada, dan memang ada, satu pengetahuan menyeluruh yang jalinan pokoknya dan tujuan utamanya adalah implementasi hukum moral dari alam raya. Jika hukum itu cerdas, maka juga akan begitu kekuatan yang dimiliki yang dengannya dibentuk gerak dan bekerjanya alam ini. Jika dipandang penting oleh Tuhan untuk menjadi Pendengar dan Mengetahui segalanya, semuanya terjadi karena Dia memiliki satu jaringan kekuasaan untuk mengawasi pengetahuan tersebut dan sekaligus mengevaluasi segala sesuatu sekecil apapun, walaupun Dia melakukan hal itu bukan hanya karena sesuai dengan hukum moral tetapi juga karena, dan terutama, untuk kepentingan tatanan sosial manusia.

Tetapi apa sebenarnya yang diinginkan Tuhan dari ciptaann-Nya berupa manusia? Mengapa Dia berulang kali mendorong manusia untuk percaya pada diri-Nya? Apa yang dimaksud dengan percaya, atau apa makna menjadi

⁸³ Al-Qur'an 3: 104, 110; 9: 67, 71, 112; 22: 41.

seorang yang percaya (*believer; mu'min*)? Jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan ini merupakan jawaban-jawaban yang dirumuskan oleh para *fuqaha'* yang medalami Shari'a, yang menjelaskan kenyataan kongkrit bahwa etika al-Qur'an bukan hanya mendahului Shari'a tetapi juga menentukan Shari'a itu sendiri. Sebagai awal dari semua ini, sebagai Dhat yang Mencakup Segalanya (*Self-Sufficient*) sekaligus memiliki Kekuatan luar biasa, Tuhan tidak memerlukan manusia, walaupun, dalam arti secara ketat, Dia secara eksplisit adalah Maha Hebat dan Maha Besar (*syakur*)⁸⁴ atas segala perbuatan baik manusia. Kebesaran Tuhan ini, yang berasal dari kebaikan dan kasih saying-Nya (*rahma*), jangan disalah-pahami sebagai satu refleksi bahwa kehadiran manusia adalah untuk Dia. Jika ada dan terjadi sesuatu, maka hendaknya dipahami bahwa Dia adalah Maha Pemberi Rizki (*Razzaq*)⁸⁵ yang "memuliakan anak cucu Adam" dan menyediakan di laut dan darat segala sesuatu yang dibutuhkan oleh semua ciptaan-Nya.⁸⁶ Sesungguhnya, semua bentuk substansi manusia, hakekat keberadaannya, semua bergantung pada Tuhan, kepada kasih sayang dan pemberian yang tidak terbatas. Tuhan dalam ajaran al-Qur'an mengharapakan manusia menghargai kasih-sayang-Nya dan segala yang Dia ciptakan untuk kepentingan kemanusiaan untuk kebahagiaan dan kecintaan. Apa yang Dia tidak suka adalah bukan hanya kurangnya penghargaan tapi juga perilaku salah dan penyalah-gunaan (*tughyan*) terhadap segala pemberian dan kasih-sayang.⁸⁷ Perilaku yang salah dan penyalah-gunaan tersebut merupakan ekspresi dari kurangnya penghargaan terhadap Tuhan. Para pelaku penyalah-gunaan tersebut dan karena itu para pengingkar pemberian dan kebaikan Tuhan tergolong para pelanggar ketentuan Tuhan (*taghun, kafir*). Sebagaimana ditegaskan Izutzu, konsep dari kata yang berakar dari K.F.R. termasuk istilah-istilah penting dalam al-Qur'an, dengan satu "bahasan semantik" yang membahayakan hubungan yang dalam dan kaya terhadap konsep "percaya" (*belief; iman*),⁸⁸ konsep lain dalam al-Qur'an yang juga tergolong amat sentral. Untuk menjadi seorang *kafir*, seseorang yang tidak percaya kepada Tuhan, adalah menolak karya-karya baik Tuhan di alam raya, dan menolak kasih-sayang (*ni'mah-ni'am*) yang dengannya

⁸⁴ Al-Qur'an 2: 158; 4: 147; 35P 30; 96 22.

⁸⁵ Baca catatan kaki berikutnya.

⁸⁶ Al-Qur'an 17: 70. Juga lihat 2: 57, 172; 5: 88; 6: 142; 7: 50, 160; 8L 26; 16: 72, 114; 40: 64.

⁸⁷ Al-Qur'an 55: 3-13; 96 6.

⁸⁸ Izutzu, *Ethico Religious Concepts*, 120, 124-125.

manusia hidup dan mengalami kehidupan dalam setiap detiknya, dan untuk berperilaku jelek terhadap orang lain atau benda lain, yakni bahwa seseorang berperilaku jelek terhadap karya-karya dan ciptaan Tuhan. Pada hakekatnya, manusia berhutang budi kepada Tuhan dengan dituntut selalu berterimakasih secara mendalam (*shukr*), sebagai tanda dan ukuran seseorang yang percaya kepada Tuhan.

Karena itu, untuk menjadi seorang yang beriman secara benar (*mu'min*), seorang Muslim yang hakiki (*min al-muslimin*), berarti mengapresiasi kenyataan bahwa dirinya telah dilahirkan (*khuliqa, khalq*); dan telah dianugerahi solidaritas kekeluargaan, cinta-kasih keluarga, dan kerabat yang baik (*dhawi al-qurba*); dan telah menerima pemberian berupa makanan dan minuman, terutama berupa persediaan yang tergolong simpel seperti tersedianya air; singkatnya, menikmati semua pemberian Tuhan di dunia yang terdapat di seluruh lingkungan manusia berdasarkan kebaikan dan kecintaan Tuhan yang tidak terbatas terhadapnya. Untuk berbuat jelek terhadap semua pemberian Tuhan ini tidak hanya tidak bersyukur kepada-Nya (*yakfur, kafir*) dan mengingkari ayat-ayat Tuhan tetapi juga melanggar (*mujrim, zhalim*).⁸⁹ Dan al-Qur'an telah membuat semuanya jelas bahwa para pelanggar ketentuan Tuhan akan mendapat balasan yang amat merugikan (*yusla naran...wa-sa'at mashira*).⁹⁰

Hingga di sini kita telah membahas konsep dikhotomi dan antonim al-Qur'an tentang perbedaan antara percaya/*iman* dan tidak percaya/*kafir*. Dia yang tidak menolak pemberian Tuhan dan Kekuasaan-Nya berarti seorang yang percaya. Tetapi apa yang menjadikan seseorang digolongkan sebagai seorang beriman, *mu'min*, dan apa yang dimaksud bahwa hal itu berada di balik pengetahuannya, dan juga menjadi wilayah kasih-sayang Tuhan? Siapapun yang menghayati al-Qur'an akan segera memahami bahwa penekanan kuat ditempatkan pada keseluruhan teks tentang "perbuatan untuk kebaikan" (*ya'malun al-shalihah*).⁹¹ Dalam berbagai bentuk variasinya,

⁸⁹ Untuk *mujrimun* dan semua kata yang berakar pada J.R.M., baca al-Qur'an 6:124; 10: 13; 11: 35; 20: 74; 30: 47. Untuk *zhalimun* dan semua kata yang berakar pada Z.L.M., baca al-Qur'an 2: 59, 272; 3: 135; 8: 60; 39: 51; 46: 12.

⁹⁰ Al-Qur'an 2: 126; 4: 10, 97, 115; 8: 16; 22: 72; 57: 15; 64: 10; 87: 12; 111: 3.

⁹¹ Baca, misalnya, al-Qur'an 2: 25, 62, 82, 277; 3: 57; 4: 57, 122, 173; 5: 9, 69, 93; 7: 42; 10: 4, 9; 11: 11, 23; 13: 29; 16: 97; 18: 30, 88, 107; 19: 60; 20: 75, 82; 25: 70, 71; 28: 67, 80; 30: 44; 45: 15. Untuk semua kata yang terkait, baca 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahris*, 410-412. Perlu dicatat bahwa bentuk *ashlahah* memiliki makna

hal tersebut disebut paling tidak 120 kali, tanpa memperhitungkan kata lain yang semakna seperti *khayrat* dan *ahsana/hasanat* (seperti "*tathawwa'a khayran*," "*ma yaf'al min khayr*," "*man ja'a bil-hasana*," yang semuanya ini bermakna "melakukan sesuatu yang baik").⁹² Ini merupakan salah satu ekspresi umum dan paling sering diulang dalam al-Qur'an.

Secara konseptual, *shalihat* terkait dengan istilah *ajr* yang berarti "bayaran," "balasan," dan "remunerasi." Mereka yang melakukan hal-hal yang tergolong *shalihat* akan masuk surga, sebagaimana ditegaskan oleh sejumlah ayat al-Qur'an.⁹³ Tetapi hubungan konseptual di sini juga bermakna kontraktual. *Iman* harus dibuktikan, dan hanya perbuatan-perbuatan baik yang dapat diterima sebagai makna *iman*. Sekali dilaksanakan sebagai bukti dari *iman*, maka *shalihat* akan bermakna *ajr*, sebagai hasil dari perbuatan yang dilakukan. Karena itu, Tuhan pada dasarnya menawarkan satu kontrak (yang mengajak setiap individu kepada Islam), dan setiap orang yang percaya pada Tuhan berarti melakukan satu ikatan/kontrak suci/*'ahd* dengan Tuhan yang berarti pula harus menerima tawaran Tuhan. Segala hal terkait dengan *ajr*, sebagai satu bahan pertimbangan, merupakan satu bukti nyata menyangkut perbuatan, dan pertimbangan itu sendiri merupakan tiket menuju surga. Karenanya, hal tersebut sekaligus menunjukkan hubungan logis dan epistemologis antara kepercayaan/*iman* dan perbuatan baik/*shalihat*. Izutzu, yang melakukan penelitian serius dan rinci menyangkut semantik al-Qur'an, menegaskan bahwa "keterkaitan kuat dari hubungan-hubungan semantik antara *shalihat* dan *iman* merupakan satu unit yang erat tak terpisahkan.... Dimana ada *iman* pasti ada *shalihat* atau, "perbuatan baik," sehingga secara umum kita bisa mengatakan bahwa memahami istilah yang pertama (*iman*) berdasarkan makna yang kedua (*shalihat*), dan begitu pula sebaliknya.⁹⁴ Dengan demikian, terdapat hubungan oraganik dan struktural yang tak terpisahkan antara "percaya" dan "perbuatan baik." Jika yang satu terkait dengan yang lainnya berarti terdapat hubungan erat secara logis dan epistemologis antara keduanya, yang berarti bahwa kehadiran kepercayaan

tambahan berupa "untuk menjadi baik," dalam arti memperbarui dirinya dari *zhalim* dan *fasad* menjadi *taqwa* dan *iman*. Dalam pengetahuan yang demikian, al-Qur'an mengandung paling tidak satu dozen referensi, seperti 6: 54; 7: 35.

⁹² Al-Qur'an 2: 184; 3: 30, 115.

⁹³ A;-Qur'an 16: 97; 18: 30-31, 107, 110; 35: 7; 29; 41: 8.

⁹⁴ Izutzu, *Ethico-Religious Concepts*, 204. Baca, misalnya, al-Qur'an 2: 112; 16: 97; 18: 2, 30, 107, 110; 30: 44-45; 32: 19-20; 34: 4; 41: 7-8; 95: 6.

mengharuskan kehadiran perbuatan baik dan sebaliknya. Untuk percaya pada Tuhan sebagai satu-satunya penguasa berarti pula menerima, sebagaimana ditegaskan Izutzu, “semua aturan menyangkut perilaku hidup,”⁹⁵ yang secara umum diarahkan kepada perbuatan baik.

Sebagaimana ditegaskan sebelumnya, etika al-Qur’an memusatkan diri pada perbuatan baik bukan hanya menempatkan Shari’a sebagai inti, membentuk isi dan permukaannya, tetapi juga tetap menjadi inti dan pokok pada semua perilaku praktis umat Islam selama berabad-abad hingga hari ini. Namun demikian, al-Qur’an bukanlah kitab hukum dalam pengertian teknis, sebagaimana makna yang dikandung istilah Shari’a. Al-Qur’an mengandung narasi verbal, menghindari istilah-istilah rumit dalam hukum sebagaimana dikembangkan kemudian oleh para *fuqaha’*. Tetapi yang demikian ini tidak berarti bahwa kerangka berpikir hukum yang rasional, yang menarik perhatian banyak kalangan, melahirkan perbedaan antara legal dan moral. Kita harus selalu memahami secara benar bahwa perbedaan modern yang kita kenal selama ini lebih disebabkan oleh satu pandangan khusus tentang dominasi dan kekuasaan, sebagaimana telah kita saksikan. Pandangan tersebut merefleksikan pengakuan akan “realita’ politik, kekuasaan duniawi. “Realitas” tersebut merupakan konstruksi politik dan sosiologis, bukan kehendak suci, didukung dan dikalkulasi berdasarkan rencana kosmik moral. Bahkan jika hukum Shari’a suatu saat nampak baik dan benar seolah-olah hal tersebut memperlakukan dunia secara teknis, dalam bentuk hukum yang keras, prinsip-prinsip utama yang melayani pikiran hukum teknis tersebut selalu dan selalu berlandaskan etika. Ini tidak berarti bahwa terdapat identitas sempurna antara etika al-Qur’an dan etika Shari’a, tetapi dimaksudkan secara empati bahwa jika hal tersebut benar—sebagaimana telah dikemukakan banyak kalangan filosof—bahwa perbedaan demikian itu berasal dari pemikiran modern, karenanya Shari’a tidak mungkin mengenal hal tersebut. Tetapi yang demikian ini merupakan alasan berdasarkan implikasi belaka. Yang lebih jelas, tidak terdapat sama sekali dalam Shari’a dan juga pada masa pra-modern Islam secara keseluruhan yang mendorong lahirnya perbedaan tersebut. Dan setiap argumen yang menyatakan bahwa perbedaan tersebut memang ada dalam Shari’a merupakan satu pendapat yang mengabaikan bukan hanya kebenaran Shari’a sebagai proyek etis tetapi juga kualitas dan signifikansi politik dan hukum Eropa modern yang

⁹⁵ Izutzu, *Ethico-Religious Concepts*, 106.

membedakan antara yang “Senyatanya” (*Is*) dengan yang “Seharusnya” (*Ought*),⁹⁶ yang secara otomatis berarti pula mengarahkan pada permukaannya dari sesuatu yang amat mendalam ini, dan sekarang bersifat universal, perbedaan yang sistematis.

Hukum modern paradigmatis merupakan hukum positif, merupakan aturan dan perintah dari keinginan kekuasaan yang fiktif. Sedangkan hukum Islam bukanlah hukum positif tetapi hukum substantif, aturan-aturan atomistik berdasarkan prinsip yang pada dasarnya bersifat pluralistik dan pada akhirnya menyatu dalam satu perintah moral yang bersifat kosmik. Bagi umat Islam saat ini untuk mengadopsi hukum positif dari satu negara dan kekuasaannya berarti menerima hukum yang berasal dari keinginan politik, hukum yang dibuat manusia yang merubah standar etika dan moralnya sesuai dengan tuntutan kondisi modern. Ini berarti menerima bahwa kita hidup dalam satu alam-ruya yang dingin yang merupakan milik kita dan bisa kita perlakukan sesuai dengan keinginan kita. Ini berarti pula menerima bahwa prinsip-prinsip etika al-Qur’an dan juga Shari’a yang berabad-abad berdasarkan moral diabaikan dan lebih memilih hukum-hukum buatan manusia, hukum-hukum yang tidak memberikan apapun kecuali dominasi dan kehancuran sifat alami bahwa Tuhan telah memberi umat manusia kenikmatan hidup berdasarkan moral. Apakah menerima atau tidak merupakan satu pertanyaan yang hanya umat Islam sendiri yang dapat menjawab untuk kepentingan dirinya. Namun demikian, pandangan penting kita di sini, adalah bahwa—dari pandangan sebagai orang luar—umat Islam tidak memiliki alasan mendasar untuk mengadopsi hukum negara modern, karena mereka telah menikmati budaya hukum yang telah berjalan selama lebih dari dua belas abad pada hukum yang secara paradigmatis, struktur dan bentuknya dilandaskan pada sumber-sumber moral yang komprehensif.⁹⁷

⁹⁶ Kelsen, *General Theory*, 189.

⁹⁷ Tak satupun dari argumen saya di sini dapat dipahami bahwa pemerintahan Islam merupakan sesuatu yang negatif, sebab hal itu harus menghadapi tujuan seperti kita diskusikan di sini, hal tersebut hanya bisa dipikirkan bersama dengan hal yang dimiliki modernitas itu sendiri. Dan sebagaimana telah ditunjukkan pada Bab terakhir dalam buku ini, kondisi modern tidaklah langgeng dan harus dilalui dan juga berlalu. Pertanyaan yang tersisa bagi kita adalah, apakah masa depan sejarah dunia (atau yang kita sebut masa mendatang) dapat mengakomodasi pemerintahan Islam dengan realisasi bahwa sistem dimaksud mengarah pada dan berdasar atas moral-spiritual itu sendiri, baik untuk keluarga maupun masyarakat, juga untuk kesejahteraan

2. Pengorbanan dan Bangkitnya Politik

Tumbuhnya negara legal (dalam perspektif yang baik) didukung dengan lahirnya politik, merupakan satu konsep khusus yang ditawarkan Schmitt yang merubah dan menarik pemikiran politik dan legal selama lebih setengah abad.⁹⁸ Secara fundamental, Schmitt menganut paham Hobbesian terutama menyangkut pengawasan dan pengontrolan doktrin bahwa kekuasaan, kekuasaan politik duniawi, merupakan Tuhan baru.⁹⁹ Geneologi politik, seperti juga legal, terletak pada situasi dimana yang Senyatanya (*Is*) terpisah dari yang Seharusnya (*Ought*),¹⁰⁰ ketika politik mulai muncul dan bergerak berdasarkan kepentingan dirinya, Kekuasaan dan norma-norma positif menjadi tak terpisahkan, sebagaimana politik dan legal menjadi satu identitas yang dekat, jika tidak total sama sekali, dalam negara tersebut. “Dalam dunia seperti yang kita saksikan sekarang ini, pengontrol terakhir terhadap segala sesuatu yang disebut politik adalah kekuasaan dan moralitas.”¹⁰¹

Politik bukanlah satu bidang khusus tentang hubungan kekuasaan, bukan pula sekedar satu hal tentang politik, ekonomi, etika, atau ilmu. Politik merupakan fenomena yang mencakup dan menjangkau segala hal yang menyentuh semua bidang, yakni segala yang ada. Politik merupakan satu nama tentang masa (*age*), dan sebagaimana masa-masa lainnya dikarakteristikan sebagai “perunggu” atau “teknologi.” Hal tersebut merupakan satu bidang tentang aksi yang “mencakup semua aspek kehidupan,”¹⁰² dan segala pemikiran tentang hal itu pada akhirnya bertumpu

ekonomi, dan, sebagai yang terpenting, untuk lingkungan. Sebab untuk mentransendenkan problem-problem proyek modern dalam pengertian yang sebenarnya, semua pertimbangan ini haruslah dicapai sebagai suatu yang prioritas untuk semua masyarakat di dunia kita, bukan hanya dunia Islam. Dalam satu pengertian yang penting, problem-problem paradigmatis yang dihadapi pemerintahan Islam pada dasarnya sama dengan yang dihadapi masyarakat Islam hampir dimana-mana. Islam dan ajarannya tentang pemerintahan Islam tidak monopoli krisis yang ada di dunia ini. (Karenanya, kata “tidak mungkin/impossible” dalam judul buku ini adalah semakna dengan ungkapan tentang keberlangsungan apa yang ada sekarang ini dari proyek modern sebagaimana juga bayangan kita tentang negara Islam).

⁹⁸ Scheuerman, “Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib,” 108; baca juga Pengantar Schwab terhadap karya Schmitt *Concept of the Political*, 5.

⁹⁹ Ulmen, “Sociology of the State,” 38.

¹⁰⁰ Bolsinger, *Autonomy*, 29.

¹⁰¹ Ibid., 38, 180.

¹⁰² Meier, *Greek Discovery of Politics*, 17.

pada penelitian tentang tatanan “modern tentang segala sesuatu yang manusiawi.”¹⁰³ Pelanggaran yang umum terjadi pada politik, yang secara eksklusif dan spesifik tergolong dalam konteks teori tentang membunuh atau terbunuh, memungkinkan hal itu—mungkin secara paksa,—mengenai semua bidang lainnya untuk mendukung, menyerahkan semua itu dalam proses.¹⁰⁴

Kekerasan menjadi sumber paling utama dan terpercaya menyangkut kekuasaan dalam realita politik.¹⁰⁵ Karena itu, politik merupakan manifestasi tertinggi dalam proyek modern menyangkut pemisahan antara yang Senyatanya (*Is*) dan yang Seharusnya (*Ought*) dan antara kenyataan dan nilai. Lebih dari wilayah hukum dan etika modern—dua bidang yang bertarung, walaupun kenyataannya tidak berhasil, antara keadilan dan kebaikan moral—politik secara eksklusif dan utama terkait dengan “apa yang senyatanya,”¹⁰⁶ yang sejalan dengan kata-kata Nietzschean: “satu kenyataan/dunia tidak rasional (*brute fact*) yang besar dan luas secara sejarah.”¹⁰⁷

Karakteristik pasti dari yang disebut politik adalah perbedaan antara teman dan musuh, satu perbedaan yang memformulasi bentuk dan isi politik. Perbedaan ini juga memberi politik satu status sebagai wilayah otonomi dan wilayah sentral,¹⁰⁸ dengan membuat semua lainnya sebagai subordinasi, sebab hal tersebut menyangkut hidup dan matinya manusia. Dengan kata lain, politik muncul tepat pada situasi dimana perbedaan itu lahir, dimana masyarakat mulai memahami eksistensinya sebagai salah satu bagian dari kekerasan dan perang, sebagai sesuatu “yang alami” dimana kehidupan selalu dalam resiko. “Politik merupakan antagonisme paling inten

¹⁰³ Baca Pengantar yang cukup baik terhadap karya Schmitt *Concept of the Political*, xvi.

¹⁰⁴ Ini mencakup kemampuan politik untuk semakin mempertegas legal dalam pelayanannya. Bahkan hukum tentang perang sekalipun, kemungkinan juga dimaksudkan untuk “memanusiakan” orang-orang yang berperang, dalam prakteknya justru sebaliknya. Terlepas dari “retorika yang menarik...hukum perang telah dirumuskan secara bebas untuk memberi keuntungan kepada militer dengan mengorbankan nilai-nilai kemusiaan. Sebagai hasilnya, hukum perang telah memfasilitasi ketimbang mencegah pelanggaran-pelanggaran perang. Melalui hukum, kekerasan telah dilegitimasi.” Baca Jochnick dan Normand, “Legitimation of Violence,” 50. Baca pula pendapat kita tentang paradigma pada Bab III.

¹⁰⁵ Bolsinger, *Autonomy*, 178-179.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 182.

¹⁰⁷ Geuss, *Morality, Culture, and History*, 189.

¹⁰⁸ Baca Bab III dan IX.

dan ekstrem, dan setiap satu antagonisme yang kongkrit menjadi sesuatu yang lebih bersifat politik semakin kita mendekatinya akan semakin jelas pula sifat ekstrem itu, yakni menyangkut pengelompokan teman-musuh.”¹⁰⁹ Kekerasan dan musuh merupakan bagian dari strata politik termasuk pula akibat yang ditimbulkannya, dan perbedaan tentang teman-musuh ini mewujud dalam satu konstitusi yang pernah lahir dan direalisasikan. Kekerasan dan permusuhan boleh jadi tumbuh dan hilang, tetapi perbedaan tersebut merupakan sesuatu yang nyata dan *selalu* dikongkritkan. Kekerasan dan perang tersebut meledak setiap saat tetapi selalu melahirkan pengecualian berupa realitas terbatas yang cepat muncul. Sebab dari pengecualian yang demikian itulah bahwa politik bukan hanya mengambil maknanya tetapi justru mendapatkan alasan akan eksistensi dan kelahirannya. Karena itu, perilaku politik dibentuk dalam konteks pengecualian tersebut, dan, sebagai suatu yang otonom, politik menentukan dan mewarnai semua aspek kehidupan manusia.

Walaupun konsep Schmitt tentang politik secara mendasar didasarkan pada paham Hobbesian, ia berbeda dengan Hobbes dalam satu aspek penting. Jika Hobbes secara umum lebih memberi perhatian pada bentuk internal politik dengan mengembangkan teori kekuasaan duniawi, Schmitt lebih tertarik pada realitas eksternal politik, dimana “perjuangan sekelompok masyarakat menghadapi kelompok masyarakat yang sama.”¹¹⁰ Keyakinan baginya hanyalah salah satu peran dalam bidang politik, walaupun dia sama sekali tidak ragu bahwa keyakinan itu sendiri tetap menjadi sesuatu yang paling sentral.¹¹¹ Keyakinan itu bukan hanya “satu-satunya subyek politik” tetapi sekaligus “penjaganya.”¹¹² Dengan keadaan demikian, politik dalam paham Schmitt merupakan satu hal penting dari hasil analisa, terutama dalam konteks hubungan antara negara—sebagai lokasi paling signifikan dalam politik—dan warga negara.

Warga negara merupakan konsep dengan multi aspek. Kita akan membahas salah satu aspek (psikologi) yang penting pada Bab berikutnya, tetapi aspek politik lainnya kita harus diskusikan saat ini. Kita terima sebagai

¹⁰⁹ Schmitt, *Concept*, 29.

¹¹⁰ Ibid., 28.

¹¹¹ Alasan atas kualifikasi ini adalah pengaruh Revolusi Bolshevik dalam pemikiran Schmitt, dimana satu partai politik dapat, seperti negara, menentukan, dalam bidang politik, garis pemisah antara musuh dan teman.

¹¹² “Pengantar” Schwab terhadap Karya Schmitt *Concept*, 6-7.

satu keyakinan bahwa tak ada seorang-pun yang hidup di luar kewarga-negaraan, sebab tak ada seorang-pun yang bisa hidup di luar negara. Tidak ada wilayah netral antara satu negara dengan negara yang lain dan tidak ada peluang bagi manusia untuk menjadi sekedar manusia tanpa politik yang berafiliasi berdasarkan negara. Karena itu, warga-negara adalah bagaikan negara sebagaimana negara bagaikan warga-negara; keduanya terhubung antara satu dengan yang lainnya sebagai implikasi bagaikan konsep “orang tua” dan “anak,” sebab yang satu mencakup yang lainnya. Lebih dari itu, bahwa hal ini merupakan sesuatu yang immaterial bagi kita untuk menentukan apakah nasionalisme itu sebab atau akibat dari ciri paham Schmitt secara ontologis, hal ini amat penting bagi kita bahwa jika negara-bangsa secara hakiki ditentukan oleh bangsa, maka warga-negara, yang membuat dan dibuat oleh bangsa—paling tidak secara logis dan fiktif—jelas menjadi bagian tak terpisahkan dari negara.

Hal tersebut merupakan kata kunci bagi kita—baik dalam Bab ini ataupun Bab berikutnya—bahwa subyek modern secara hakiki merupakan satu entitas yang dinasionalisasikan, satu subyek yang mengidentifikasi bangsa sebagai satu cara hidup.¹¹³ Jika negara merupakan lokasi bagi bangsa, dan jika nasionalisme merupakan satu bentuk pemahaman dalam politik,¹¹⁴ maka warga-negara haruslah ditempatkan secara baik dalam dunia politik. Karena itu, untuk menjadi seorang warga-negara harus menggambarkan dirinya sebagai bagian dari politik yang sekaligus menjadi pandangan hidupnya. Hal demikian juga untuk menentukan dirinya dalam kaitannya dengan negara sebagai representasi kekuasaan dari satu bangsa. Warga-negara tersebut mengkonstruksi makna politik bagi kewarga-negaraan dirinya dengan cara menerima politik sebagai alam kedua, makna negara, batas negara, dan keluarga besar berupa bangsa.¹¹⁵ Salah satu implikasi dari asimilasi psikologis dan epistemik ini, bahwa adalah menjadi bagian penting bagi warga-negara untuk memandang diri (*self*), kewarga-negaraan dirinya, sebagai memiliki kapasitas untuk mengorbankan dirinya demi kepentingan negara. Konsep kapasitas demikian ini terkait secara erat dengan paham

¹¹³ Finlayson, “Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism,” 159.

¹¹⁴ Breuilly, *Nationalism and the State*, 366-401; Gray, *Enlightenment's Wake*, 13.

¹¹⁵ Untuk teritorial dan Islam, baca Grosby, “Nationality and Religion,” 110.

Schmitt, sebab, sebagaimana dinyatakan Kahn, “hanya politik yang memiliki kekuasaan terhadap hidup dan matinya seseorang.... Politik mulai ketika saya dapat berimajinasi mengorbankan diri saya dan membunuh orang lain dalam rangka mempertahankan negara. Negara modern hadir bukan hanya ketika negara tersebut membela saya dari kekerasan, tetapi ketika negara memasukkan saya kedalam kekuatan militer.”¹¹⁶ Dengan demikian, arti hakiki dari warga-negara dan kewarga-negaraan bukan karena kelahiran seseorang atau afiliasi formal terhadap negara dan bangsa tetapi lebih kesiapan seseorang untuk mengorbankan dirinya. Kesiapan ini menjadi jaminan bagi negara dan merupakan sesuatu yang potensial yang menjadi bagian penting dari bangsa dalam menghadapi bangsa lain sebagai anggota warga-negara. Schmitt menyederhanakan istilah yang nampak menyeramkan itu dengan menulis: “Dengan setiap lahirnya bayi baru maka dunia baru lahir. InsyaAllah, setiap anak yang baru lahir akan menjadi seorang agresor.”¹¹⁷

Kesan dari pernyataan Schmitt tentang pengecualian mendorong adanya klaim negara tentang ijin membunuh atau menjadikan warga-negaranya terbunuh untuk kepentingan dirinya. Tetapi pembunuhan ini, seperti dikemukakan Kahn, tidak pernah menjadi

justifikasi atas dasar pertimbangan moral apapun. Pesan moral yang fundamental bagi Barat adalah tidak boleh ada pembubuhan: “Kamu tidak akan membubuh.” Tetapi politik Barat menunjukkan sejarah panjang tentang pembunuhan dan pengorbanan. Hal ini bukan hanya terjadi dalam sejarah panjang proses kolonialisasi terhadap penduduk non-Barat, tetapi juga masyarakat luas dikorbankan oleh negara-negara Barat dalam komunitas politik mereka sendiri selama perang abad ke-19 dan ke-20. Sebagaimana ditulis Waltzer, “yakinkan bahwa tidak pernah ada klaim yang lebih sukses dari apa yang telah dilakukan oleh negara itu sendiri.”¹¹⁸

Adalah negara yang memiliki “satu klaim menyangkut kehidupan manusia” yang kemudian mendorong kekerasan yang bersifat massal dan luas. Adalah

¹¹⁶ Kahn, *Putting Librealism*, 230-231, 240.

¹¹⁷ Dikutip dari karya Schmitt *Glossarium* (320), dalam “Pengantar” yang amat penting terhadap karyanya *Concept of the Political*, xxxi.

¹¹⁸ Kahn, *Putting Librealism*, 238-239.

pandangan tentang kesediaan berkorban dari “setiap” anak-anak yang baru lahir sebagaimana diungkapkan Schmitt” yang menciptakan kemungkinan sekaligus realitas kekerasan dimaksud. Dan semua ini berakibat pada tujuan negara dan juga tujuan untuk mempertahankan diri.

Jika negara-modern juga merupakan satu bentuk legal dan juga ciri positivistiknya, sebagaimana diungkap pada Bab ini; jika struktur-struktur konstitusional dalam bentuknya yang terbaik tidak lebih dari satu representasi yang lemah tentang aturan hukum (Bab V), dan jika Tuhan baru yang mengatur hidup dan mati dalam perspektif positivistik, keinginan hukum yang bebas, maka keinginan untuk semua itu menjadi satu problem konseptual yang amat signifikan dalam konteks negara Islam. Dengan kata lain, bagaimana mungkin umat Islam mendambakan pembangunan satu negara Islam dengan mengijinkan pengorbanan untuk negara yang tidak dapat dan tidak akan bisa terikat dengan moral, yang tidak dapat dan tidak akan bisa menyerahkan dirinya kecuali, yang terbaik, kepada cara yang amoral menyangkut eksistensi kehidupan, kepada positivisme, fakta, dan kenyataan (*Is-ness*)?

Sebagai entitas moral, negara-modern telah membuktikan sebagai peristiwa yang tidak mendapat dukungan dalam teori. Kegagalan teori Hegel tentang negara etis dan ketidak-sadaran yang berasal dari para ilmuwan politik dan sebagian besar filosof merupakan contoh yang amat jelas dalam hal ini.¹¹⁹ Teori-teori tersebut banyak bergulir dalam realitas negara yang semua itu tidak memiliki tempat kecuali untuk permainan intelektual belaka. Negara-modern tidak bisa dikonstruksi atas dasar etika, dan juga tidak bisa bekerja sebagai satu entitas moral. Ia “tidak berusaha memasuki realitas moral,”¹²⁰ sekaligus bukan juga tugasnya “untuk membuat kita menjadi baik.”¹²¹ Setiap landasan moral yang diajukan ke wilayah politik dan juga dalam kerangka dominasi negara adalah, pada akhirnya, tidak mengandung makna apapun kecuali politik, satu cara untuk meligitimasi “ambisi politik.”¹²² Nietzsche bahkan lebih jauh menjelaskan hal tersebut sebagai “hal yang paling dingin dari monster yang paling dingin sekalipun...apapun yang dikatakan, hal

¹¹⁹ Nelson, *Making of the Modern State*, 107-108.

¹²⁰ Gill, *Nature and Development*, 5.

¹²¹ Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, 350.

¹²² Bolsinger, *Autonomy*, 38-39, dalam konteks ketika mendiskusikan Schmitt.

tersebut bohong—dan apapun yang dimiliki, hal tersebut hasil curian.”¹²³ Jika separuh dari semua ini diterima, maka bagaimana mungkin konsep tentang pengorbanan warga-negara bisa dipadukan dengan paradigma pemerintah Islam seperti kita jelaskan sebelumnya? (Pertanyaan, yang pasti dicatat pembaca, mengasumsikan bahwa konsep tentang warga-negara diletakkan sebagai sesuatu yang bisa diterima oleh negara-modern Islam, tetapi seperti akan kita dapatkan pada Bab berikutnya, konsep tersebut diselimuti oleh problem-problem serius dan karenanya tidak ada cara untuk bisa diterima). Dengan kata lain, bagaimana konsep pengorbanan untuk kepentingan satu entitas amoral bisa cocok dalam satu konteks pemerintahan Islam? Jawabannya, relatif simpel, adalah bahwa Islam tidak pernah mengenal konsep pemaksaan untuk memasuki kewajiban militer. Juga tidak, dalam cara se-efektif apapun juga, menentukan hidup dan mati untuk kepentingan orang lain, *bahkan juga tidak untuk kepentingan Tuhan sekalipun*. Hakekat dari konsep kewajiban militer sebagai pengorbanan yang penuh makna tidak dikenal. Dan seperti akan kita lihat sebentar lagi, tidak ada dalam *jihad*, teori pokok tentang perang dan damai yang mengatur pengorbanan yang demikian itu.

Bagian eksklusif dari sultanisme, berupa cabang militer, bergantung pada tentara-budak yang hidup dan karirnya dikhususkan untuk persoalan perang dan kekerasan. Para tentara ini dibeli atau didapat secara paksa dari keluarga mereka, dan dilatih sesuai dengan kemampuan masing-masing individu baik untuk menjadi tentara pejalan kaki, penunggang kuda, militer bayaran, atau para komandan; dan mereka menjalani hidupnya untuk melayani sultan sebagai pegawai yang dibayar (melalui honor, pemberian lahan, dst.). Pada umumnya mereka tinggal terpisah dari penduduk sipil, memimpin kehidupan yang saling berbeda, dan banyak dari mereka yang tidak menguasai bahasa lokal. Pada sisi yang lain, penduduk umum secara normal tidak terlibat dalam perang, dan satu-satunya cara yang membolehkan mereka terlibat dalam peperangan menurut Shari’a adalah melalui *jihad*.

Karya-karya hukum dalam Shari’a, baik panjang ataupun pendek, selalu menekankan pada perbedaan antara dua tipe *jihad* (yakni *fardh ‘ayn* dan *fardh kifaya*).¹²⁴ Akan tetapi, dalam konsepsi Shari’a, tidak setiap perang

¹²³ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 75; baca juga Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 169-174.

¹²⁴ Namun demikian, harus ditegaskan di sini bahwa dalam wacana di kalangan para *fuqaha’* (yakni dalam literatur *fiqh*), status *jihad* secara umum

dan pertempuran bisa disebut *jihad*, dan semua itu tetap menjadi urusan para sultan, raja, dan tentara-budaknya. Dalam kenyataannya, sebagian besar semua itu terjadi dalam jarak yang relatif jauh dari penduduk sipil. Tetapi ketika gendang perang telah ditabuh terhadap non-Muslim sebagai kegiatan yang bersifat ofensif, para *fuqaha'* menekankan bahwa partisipasi dalam *jihad* itu bersifat opsional;¹²⁵ yakni: mereka yang dapat dan menginginkan untuk ikut andil dalam *jihad* tersebut dipersilakan, dengan membawa senjatanya masing-masing.¹²⁶ Pilihan untuk menarik diri dari kampanye *jihad* tetap boleh dan sah sejak waktu panggilan untuk berperang diumumkan—bukan sesudahnya, sebab sekali persiapan telah dimulai, para peserta *jihad* harus tinggal dan siap berperang.¹²⁷

Akan tetapi, jika *jihad* itu bersifat defensif—yakni satu situasi dimana tentara non-Muslim menaklukkan atau berusaha menaklukkan penduduk Muslim (bukan hanya lahan kosong)—maka yang demikian menjadi kewajiban individu.¹²⁸ Kewajiban ini tidak berlaku untuk semua umat Islam (yakni harus laki-laki dan telah berumur) dalam batas teritori tetapi hanya berlaku bagi mereka yang tinggal dekat dengan area yang terancam.¹²⁹ Menggaris-bawahi konsepsi *jihad* yang demikian—selalu merupakan asumsi yang bisa diterima bahwa tempat utama dan kekuatan militer yang inti tidak boleh berasal dari kaum sipil yang andil dalam upaya *jihad* tetapi mereka yang tergolong tentara-budak yang dibayar oleh sultan. (Realitas sejarah ini, salah satu contohnya adalah pertimbangan menyangkut upaya yang berulang kali dari

selalu berupa *fardh kifaya* (secara umum dinyatakan dengan “*al-jihad huwa min furudh al-kifaya*). Baca Mawardi, *al-HawI AL-Kabir*, XIV: 149-150; Rafi'i, 'Aziz, XI: 345; Ramli, *Nihayat al-Muhtaj*, VIII: 42-43; Khurashi, *Hashiya*, IV: 5-9; Ibn Maza, *Muhith*, VII: 90; Nawawi, *Rawdat al-Thalibin*, VII: 411; Ibn al-Sa'ati, *Majma' al-Bahrayn*, 792; *al-Mawsu'a al-Fiqhiyya*, XVI: 129.

¹²⁵ Baca sumber-sumber yang disebut pada catatan-catatan sebelumnya.

¹²⁶ Nawawi, *Rawdhat al-Thalibin*, VII: 412, dimana dinyatakan bahwa bagi mereka yang tidak bisa menyediakan senjata sendiri dan membayar transportasi menuju ke dan pulang dari tempat pertempuran maka tidak diwajibkan (baik secara moral maupun legal) untuk berpartisipasi dalam *jihad*.

¹²⁷ Ibn Maza, *Muhith*, VII: 89-91.

¹²⁸ Baca sumber-sumber yang disebut pada catatan kaki nomor 126. Bahkan setelah itu, hanya setelah apa yang disebut dengan *nafir* terjadi maka *jihad* betul-betul menjadi wajib bagi setiap Muslim yang secara legal kompeten. *Nafir* adalah pemberitahuan umum tentang adanya serangan hebat terhadap penduduk dalam teritori Islam. Ibn Maza, *Muhith*, VII: 91.

¹²⁹ Ibn Maza, *Muhith*, VII: 91.

para sultan di Mesir untuk menghancurkan Salib dari para tentara yang menginvasi Kairo dan Damietta).¹³⁰

Sementara mengakui *jihad* sebagai satu kewajiban yang penting, para *fuqaha'*, tanpa kecuali, tidak mengutamakan *jihad* tersebut ketimbang kewajiban-kewajiban duniawi lainnya. Mereka yang berhutang, misalnya, tidak bisa mengikuti *jihad*, baik yang bersifat defensif maupun ofensif, tanpa ijin dari pemberi hutang.¹³¹ Di sini, kewajiban pribadi jelas diutamakan ketimbang kewajiban untuk ber-*jihad*. Lebih dari itu, para lelaki yang ingin berpartisipasi dalam *jihad* harus mendapat ijin dari orang tuanya.¹³² Penghargaan dan penghormatan terhadap orang tua seseorang "memiliki prioritas ketimbang *jihad*,"¹³³ sebab "jika *jihad* pada prinsipnya merupakan satu kewajiban opsional, maka orang lain dapat menggantikan dirinya yang tidak dapat [memperoleh ijin orang tuanya]."¹³⁴ Dengan kata lain, sebagai seorang pribadi, orang tua bisa menveto hak untuk *jihad* (dan begitu pula setiap tatanan pemerintah) bagi anaknya. Bukan hanya itu, jika para orang tua merubah pikirannya setelah memberi ijin anaknya, maka anak mereka harus menarik diri dan pulang jika persiapan untuk pertempuran belum dimulai.¹³⁵ Lebih dari itu,

memerangi musuh non-Muslim tidak diatur dalam Shari'a, sebab pada esensinya peperangan merupakan sesuatu karena bahaya atau kehancuran. Tetapi hal tersebut diatur atas dasar alasan lain, terutama, untuk kejayaan Dunia Tuhan dan merespon agresi musuh. Karena itu, jika pertempuran bisa diselesaikan melalui partisipasi sebagian umat Islam, maka yang lain bisa lepas dari kewajiban dimaksud.... Sebab jika *jihad* dikenakan sebagai tugas yang dibebankan atas setiap individu Muslim, berarti agama dan dunia akan hancur secara sempurna. Hal ini telah menjadi

¹³⁰ Baca, misalnya, Maqrizi, *Suluk*, vol. 1.

¹³¹ Nawawi, *Rawdhat al-Thalibin*, VII: 413, 415.

¹³² Ibn Maza, *Muhith*, 110, 133-134; Ibn Juzay, *Qawanin*, 108; Maghribi, *al-Badr al-Tamam*, IV: 486-488.

¹³³ Ibn Maza, *Muhith*, 110; Kasani, *Bada'i' al-Shana'i'*, IX: 382; Maghribi, *al-Badr al-Tamam*, IV: 486-488.

¹³⁴ Ibn Maza, *Muhith*, 133

¹³⁵ Ibid., 134; Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, XIV: 123; Rafi'i, 'Aziz, XI: 362.

kenyataan sejak hari-hari pada masa Nabi hingga hari ini pada masa kita.¹³⁶

Lebih dari semua itu, jika umat Islam harus memerangi setiap kekuasaan yang melanggar mereka dan setiap musuh yang telah menjadikan umat Islam sebagai budak, maka “kita [Muslim] akan terus dibebani dengan pertempuran sepanjang hidup, dan pada gilirannya akan mengabaikan tugas duniawi kita. Karena itu kenapa terdapat konsensus di kalangan umat Islam selama berabad-abad yang menyatakan bahwa [hal demikian itu] tidak akan terjadi...dan konsensus merupakan dasar amat kuat dalam pembuktian hukum.”¹³⁷

Dua hal penting perlu dikemukakan di sini: Pertama, *jihad* bukan merupakan hukum negara tetapi separangkat nilai moral tentang aturan-aturan yang pelanggarnya termasuk melanggar moral. Kedua, bahkan ketika *jihad* dipandang sebagai kewajiban bagi setiap Muslim laki-laki dewasa, kewajiban tersebut tetap menjadi wilayah moral, karena itu tidak ada ketentuan hukuman duniawi dalam Shari’a karena menolak untuk andil dalam perang, kecuali perasaan berdosa yang akan diterima balasannya pada hari Kiamat.¹³⁸ Dalam perspektif standar hukuman negara-modern, hal ini merupakan kesedihan yang serius yang ditujukan untuk orang-orang yang menolak kewajiban, untuk tidak menyebut mereka yang melakukan disersi. Dalam konteks yang terakhir ini, merupakan perintah bahwa meninggalkan pertempuran *jihad* (yang disebut dengan disersi) secara hukum dibenarkan jika kondisi yang dibutuhkan terpenuhi, termasuk karena kelelahan, runtuhnya atau matinya kuda-kuda kavaleri, atau bahkan dalam kasus-kasus dimana kekuatan musuh melebihi jumlah pejuang umat Islam.¹³⁹ Kita tidak dapat menekankan pentingnya kesimpulan tersebut, yang akan dijelaskan lebih jauh pada Bab berikutnya, bahwa adalah negara-modern yang menunjukkan identitas dari subyek yang dalam perspektif sejarah tergolong

¹³⁶ Ibn Maza, *Muhith*, VII: 90. Ibn Maza wafat pada 1220 setelah Masehi, setelah menulis karya monumentalnya selama perang Salib.

¹³⁷ Ibid., 93; Untuk pengertian “konsensus,” baca *glossary*.

¹³⁸ Nawawi, *Rawdhat al-Thalibin*, VII: 411.

¹³⁹ Pada umumnya, lari dari pertempuran dibolehkan “jika terdapat lebih dua orang kafir melawan satu orang Islam”: baca *Bahr al-Fawa'id*, 29; Nawawi, *Rawdhat al-Thalibin*, VII: 448-449; Ibn “Abidin, *Hashiya*, IV: 127; Ibn Juzay, *Qawanin*, 109.

unik, yakni yang dikenal dengan warga-negara; pengelolaan pemerintahan Islam, seperti digariskan dalam nilai-nilai Shari'a, menunjukkan satu identitas yang sangat berbeda menyangkut subyek tersebut, yakni seseorang yang tidak mengetahui politik dan karenanya juga tidak memahami makna politik dari istilah pengorbanan. Pengorbanan dalam pengelolaan pemerintahan Islam paradigmatis merupakan tugas moral yang dibebankan secara eksklusif dalam konteks pertahanan diri dan pembebasan dari kewajiban berdasarkan hukum-hukum yang tersedia. Hal ini merupakan pilihan individu. Jika dilakukan, hal tersebut tidak mendasarkan maknanya atas kecintaan kepada bangsa atau bahkan terhadap Umat dari sudut pandang politik tetapi lebih berdasarkan pada satu pengertian moral yang dorongannya lebih bersifat subjektivitas moral dari seorang individu, juga merupakan unit atomistik yang menjadikan Umat sebagai domain sentral moral.¹⁴⁰ Shari'a, sebagai paradigma kekuasaan "legislatif" Islam, tidak memiliki keinginan politik, paling tidak di dalamnya tidak terdapat sesuatu yang sepadan dengan yang terdapat dalam keinginan negara. Shari'a selalu menyangkut masyarakat tetapi juga kurang-lebih terkait dengan politik; Shari'a menyangkut karakter sosial sekaligus moral, bukan masyarakat politik, dan yang terakhir ini hanya menjadi perhatian tambahan. Proyek modern merepresentasikan dan membentuk, dalam konteks dunia Islam kontemporer, transformasi mendalam dari masa moralitas-legal menuju masa politik. Dalam modernitas, politik dan kegiatan politik terdapat dimana-mana, dan sekaligus mengatur kehidupan dalam kesehariannya.¹⁴¹

Sementara pandangan dunia Islam dan bentuk pengetahuannya didukung oleh aturan-aturan moral dan juga Shari'a yang mendasarkannya pada perilaku etis, hal tersebut saat ini disebar-luaskan melalui paham positivisme, politik, dan perilaku politik, berdasarkan konsep kewarganegaraan dan pengorbanan politik. Sementara hukum negara-modern memaksa warga-negara untuk "menyerahkan sepenuhnya tenaga dan hidupnya kepada negara," dia "tidak bisa melakukan semua itu atas dasar moral. Kehebatan ideal-moral yang tinggi, yang selalu mendorong agar hidup untuk kepentingan bangsa, pada akhirnya juga akan lenyap. Mengapa seorang individu harus mengorbankan dirinya untuk kepentingan orang lain yang

¹⁴⁰ Lihat Bab III dan IX.

¹⁴¹ Gamble, *Politics and Fate*, terutama 6-8.

sebenarnya setara dan sejajar dengan dirinya?¹⁴² Jawaban terhadap pertanyaan ini tidak bisa dicapai dengan baik tanpa menempatkan warga-negara sebagai satu subyektivitas yang ditujukan untuk mengabdikan kepada negara yang terbentuk bukan hanya melalui proses perang¹⁴³ tetapi juga yang selalu mendorong terjadinya perang itu sendiri, melalui proses yang mendorong warga-negara menyediakan dirinya melakukan pengorbanan yang paling penting. Sillogisme interogatif tentang kontrol di sini adalah: Jika negara hanya dapat mengenal “fakta-fakta” (*facts*) dan “Realitas” (*Is*), maka seperti yang kita saksikan saat ini, yakni kehadiran dunia yang secara umum bebas dari ketentuan nilai dan moral. Dan jika negara menggambarkan, melalui hukum, tenaga dan kehidupan warga-negara untuk berperang, dan dalam konteks tanpa aturan nilai dan moral, maka apakah yang demikian itu berarti bahwa warga-negara tersebut mengorbankan dirinya untuk kepentingan negara tanpa mengenal nilai, tuntutan moral, dan tidak ada kebaikan di balik semua itu? Ini adalah pertanyaan yang harus dihadapi umat Islam kontemporer, walaupun umat Islam—seperti akan terus kita saksikan—tidak menghadapi pertanyaan ini sendirian.

¹⁴² Kelsen, *General Theory*, 186.

¹⁴³ Untuk hubungan antara perang dan pembentukan negara-modern, baca Tallett, *War and Society in Early Modern Europe*; Tilly, *Coercion, Capital, and European State*; Mann, *States, War, and Capitalism*; Black, *European Warfare: 1494-1660*; Black, *European Warfare: 1660-1815*.

Bab VII

SUBYEK POLITIK DAN PENGEMBANGAN MORAL TENTANG DIRI

Pengembangan tentang diri...membolehkan para individu untuk melakukan terhadap dirinya oleh dirinya atau atas bantuan orang lain, sejumlah hal menyangkut badannya sendiri, jiwa, pikiran, perilaku, dan cara-cara hidup lainnya, sehingga memungkinkan mentransformasi dirinya dalam rangka mencapai satu tingkat kebahagiaan, kesucian, kebijaksanaan, kesempurnaan, atau mungkin juga perilaku tidak baik.... *Bagi kita saat ini, hal demikian ini tidak jelas alias kabur dan lemah* (Foucault, "Technologies of the Self").

Apa yang engkau pelajari di sekolah saat ini anakku?
Saya belajar bahwa pemerintah kita harus kuat!
Ia selalu benar dan tidak pernah salah!
Pemimpin kita adalah orang-orang yang terbaik!
Dan kita memilih mereka terus-menerus.
Saya belajar bahwa perang tidaklah terlalu jelek.
Saya belajar perang-perang hebat yang pernah kita lalui.
Apa yang engkau pelajari di sekolah saat ini...
(Tom Paxton, "What did You Learn at School Today?").

Negara...merampok orang-orangnya sendiri (Johann Gottfried Herder).

Setiap masyarakat, baik itu pedesaan, perkotaan, atau apa-pun namanya, mengetahui dan mengintegrasikan dirinya ke dalam struktur-struktur yang ada berupa satu bentuk aturan atau lainnya. Tidak ada satu masyarakat-pun yang hidup tanpa seperangkat tatanan yang secara pasti membutuhkan apa yang dikenal dengan aturan atau disiplin tertentu. Tetapi bentuk-bentuk aturan dan disiplin itu banyak sekali sebanyak masyarakat yang ada. Jumlah yang banyak itu berbeda-beda tetapi berbagi satu karakteristik yang sama, terutama, konstitusi organiknya. Satu diantaranya berkembang berabad-abad bahkan milenium, yang memungkinkan faktor-faktor sosial, spiritual, moral, ekonomi, dan “politik” yang secara perlahan menyatu bahkan tanpa perhatian secara kasat mata dalam prosesnya melahirkan sistem-sistem internal menyangkut keseimbangan kekuasaan (*checks and balances*) yang didorong oleh perkembangan internal dan logika berbasis sosial. Bahkan ketika perang memporak-porandakan masyarakat tersebut, mereka kemudian mampu berkumpul kembali dan mengembalikan segala sesuatunya seperti sedia kala. Masyarakat pra-modern—yakni formasi sosial sebelum lahirnya negara dan juga masyarakat di luar Eropa—secara umum mereka bersifat otonom dan mampu mengatur dirinya dalam arti sosial dan jarang sekali bahkan hampir-hampir tidak pernah memasuki apa yang kemudian dikenal dengan istilah berokrasi. Terlepas dari tempat penguasa yang jauh dan upaya-upayanya yang tidak terlalu sistematis untuk menarik pajak dari masyarakatnya, masyarakat itu sendiri mampu mengatur dirinya.

Adalah bisa dipahami jika masyarakat tradisional seperti itu berbeda secara signifikan antara yang satu dengan yang lainnya, namun demikian, terlepas dari perbedaan-perbedaan yang ada, mereka tetap lebih jauh berbeda dibandingkan dengan aturan, disiplin dan tatanan yang merupakan kreasi sosial negara-modern. Perhatian kita dalam Bab ini terletak pada perbedaan-perbedaan ini sejauh hal tersebut berpengaruh terhadap pembentukan subyek-subyek yang khusus. Dari sudut ini, kita berpendapat bahwa sistem-sistem tatanan dan aturan negara-modern bersifat unik dalam sejarah kemanusiaan, yang melahirkan individu-individu yang subjektivitasnya tidak pernah terpikirkan sebelumnya. Jika negara itu merupakan produk Eropa yang unik (yang secara universal disetujui), dan jika negara itu melakukan kontrol terhadap semua penduduknya (dalam hal ini tidak semua orang setuju), maka subjektivitas yang dilahirkan oleh sistem negara harusnya juga bersifat unik. Adalah kualitas atau kualitas-kualitas dari subjektivitas yang

demikian itulah dan juga apakah hal tersebut sejalan dengan yang dilahirkan oleh pemerintahan Islam, keduanya menjadi perhatian kita di sini.

1. Produk Subyek Negara

Seperti pemisahan kekuasaan, positivisme, dan perbedaan atas dasar Enlightenment antara yang Senyatanya (*Is*) dan yang Seharusnya (*Ought*), bentuk aturan atau tatanan yang dilahirkan negara Eropa bersifat unik, dan hal ini terkait erat dengan penampilan subyektivitas diri warga-negara baru yang menyadari bahwa dirinya merupakan bagian dari negara tersebut sekaligus siap mati untuknya. Jika, pada asalnya, negara itu merupakan fenomena unik Eropa, maka begitu pula segala yang dilahirkannya, yakni warga-negara. Karena secara khusus dan eksklusif bersifat Eropa, maka geneologi dari aturan dan tatanan negara secara erat terkait dengan bangkitnya monarki-monarki yang kuat yang tujuan utamanya adalah untuk memperkuat apa yang mereka kuasai menyangkut penduduknya dan semakin memperkokoh kekuatan yang mereka miliki. Mereka mensponsori sekaligus mempromosikan bentuk-bentuk kolonialisasi yang kemudian membawa pulang emas dan perak—kekayaan yang kemudian mendukung Revolusi Industri yang memperkokoh capaian-capaian yang telah ada, secara amat potensial meningkatkan keuntungan dan akumulasi modal. Sejalan dengan perkembangan ini, jumlah penduduk kota meningkat pesat, meninggalkan segmen-segmen penduduk yang lebih luas dalam keadaan miskin, semua ini juga melahirkan fenomena dimana kaum elite menjaga kekayaannya untuk terus berkembang dengan dukungan dari, dan bekerjasama dengan, monarki konstitusional yang baru lahir. Inilah konteks sosial yang nyata yang mendorong Karl Marx untuk menekankan bahwa negara merepresentasikan peraturan kaum borjuis yang menguasai kaum buruh (*proletar*) yang miskin dan yang dirampas hak-haknya.¹

Kesenjangan sosial dan ekonomi yang semakin lebar, kondisi pekerjaan yang memprihatinkan, dan aturan monarki yang secara terbuka muncul kepermukaan sejak masa aboslutisme, semuanya mendorong bangkitnya kekerasan kelompok dan penduduk urban yang tak terkendali, yang pada gilirannya mendorong negara untuk memperkenalkan apa yang

¹ Marx, "Manifesto," 9: "Para eksekutif negara-modern tidak lebih dari segerombolan orang yang berusaha mengelola persoalan hidup sehari-hari, semuanya kaum burjuis."

kemudian dikenal dengan aparat kepolisian yang kuat dan terorganisasi baik yang tidak hanya mempertahankan kehadirannya di wilayah perkotaan saja tetapi kemudian menyebar ke semua pinggiran kota dan pedesaan, yang sebelumnya berada dalam kekuasaan para penguasa. Sejak bagian akhir abad ke-19, tidak ada pedesaan, perkotaan, atau ibu kota yang dapat melepaskan diri dari pengawasan aparat keamanan tersebut. Dan dalam rangka memperkokoh kehadiran polisi ini maka kemudian sistem penjara yang bersifat massal dan tidak terpicirkan sebelumnya didirikan.² Tetapi kekuatan fisik yang terkesan brutal itu tidaklah cukup, dan para penguasa Eropa memahami semua ini. Penduduk harus dididik dengan cara prilaku yang baik, dan prilaku baik ini maksudnya adalah tatanan sosial dan, dalam satu sistem yang secara keseluruhan berbentuk kapitalis, satu kemampuan untuk bekerja dan menghasilkan. Aturan dan tatanan kemudian diterjemahkan kedalam satu bentuk dimana subyek disesuaikan dengan satu sistem pemanfaatan tatanan dan instrumen. Sistem yang diadopsi untuk menyelesaikan mekanisme regulatif ini adalah berupa sekolah, yang kemudian mulai bermunculan dimana-mana dalam bentuknya yang bermacam-macam, dan bersamaan dengan konsolidasi aparat kepolisian, sekolah menjadi satu bentuk kegiatan sosial yang standar pada akhir abad ke-19. Diatur sebagai satu kewajiban (secara bahasa memaksa para orang tua untuk mengirim anaknya ke sekolah sebagaimana layaknya penjara), pendidikan dasar memaksa sebagian besar anak-anak Eropa kedalam sistem rejim/kekuasaan dimana ide-ide dan idealitas-idealitas tertentu dicekokkan kedalam pikirannya. Hari-hari belajar dalam keluarga atau gereja kemudian lenyap untuk selama-lamanya. Masih juga terlihat, kehadiran polisi dan sekolah tidaklah cukup, kemiskinan dalam gerak Revolusi Industri semakin menguat, dan keputus-asaan sosial muncul dan semakin mengemuka. Dengan mengingat secara baik Revolusi Perancis dan segala sebab menyangkut keputus-asaan sosial, para pembaru, politisi, dan juga penguasa secara cepat menyadari bahwa kemiskinan dapat mengarah pada revolusi lainnya, suatu gerakan yang boleh jadi menggoyang kekuatan politik dan ekonomi yang datang dari dalam dirinya. Secepat mungkin, sistem kesejahteraan negara mulai diperkenalkan di semua negara Eropa, menciptakan jaringan kesejahteraan sosial dan, bahkan yang jauh lebih

² Van Creveld, *Rise and Decline*, 168-169. 417-418. Untuk perkembangan lebih jauh tentang penjara yang berlangsung belakangan ini, baca Teeple, *Globalization*, 122-126.

penting, institusi-institusi kesehatan publik dan rumah sakit-rumah sakit spesialis.³

Pada level epistemik, institusi-institusi pengawasan yang bersifat memaksa, pendidikan, dan kesehatan (penjara, sekolah, dan rumah sakit) tidak berbeda antara yang satu dengan yang lainnya dan juga tidak netral dalam pengertian apapun. Masing-masing bekerja dalam wilayahnya sendiri-sendiri, tetapi sebagai bagian dari satu mesin berokrasi yang ada mereka bekerjasama yang memiliki klaim-klaim ideologi yang bisa saja berbeda. Sekolah, tentara, rumah sakit, dan penjara menjadi manisfestasi-manifestasi sistemik menyangkut elaborasi dan cara-cara spesifik dalam melakukan dan mengatur segala sesuatunya, ⁴ yang menjelaskan mengapa teknik-teknik yang digunakan untuk mengimplementasi semua itu terdistribusi secara cepat dari satu institusi ke institusi yang lain dan, dalam kenyataannya, dari satu negara Eropa ke negara Eropa lainnya.⁵ Pengaturan yang luas, didasarkan pada metode-metode dan kalkulasi berdasarkan kenyataan empirik yang ada, diimplementasikan pada institusi-institusi tersebut dengan maksud untuk mendisiplinkan cara kerja semua institusi tersebut. Semua itu menggambarkan dua hal besar menyangkut penyerahan diri (*submission*) dan manfaat (*utility*), yakni, penyerahan terhadap teknik-teknik regulasi yang sebenarnya membahayakan semua proses yang telah ada dan, pada sisi lain, manfaat sebagai satu perwujudan yang secara materi bersifat produktif. Dari dua perspektif ini, badan itu bukan hanya merupakan satu bahan analisa empiris tetapi juga intelektual. Yang demikian ini telah menjadi sesuatu yang mudah dilakukan dan karenanya mampu melakukan manipulasi dan analisa, yang dibentuk berdasarkan keinginan tertentu sehingga melalui cara itu akibat yang diinginkan dapat tercapai.

Keinginan yang khusus ini merupakan sesuatu yang baru, sebab hal itu tidak berasal dari kekuatan internal dari subyek atau komunitas lokal (yang merupakan karakteristik dunia pra-modern) tetapi berasal dari kekuatan eksternal, satu keinginan politik yang menempatkan dirinya di luar dirinya. Sebagaimana Foucault menegaskan,

³ Alinea ini pada dasarnya ringkasan dari karya van Creveld, *Rise and Decline*, 205-224; Lihat juga Lasch, *Culture of Narcissism*, 125-153.

⁴ Referensi terakhir ini dimaksudkan untuk mendukung analisa Foucault dalam *The Order of Things*.

⁵ Tallett, *War and Society*, 39-44.

badan manusia itu memasuki mesin kekuasaan yang menyingkap badan itu, mengurainya dan kemudian menyusunnya kembali. Satu “anotomi politik,” yang juga sekaligus sebagai “mesin kekuasaan,” sedang lahir; hal tersebut kemudian menjelaskan bagaimana seseorang bisa menguasai badan-badan orang lain, bukan hanya kemudian memungkinkan mereka melakukan apa yang dikehendaki oleh seseorang tersebut, tetapi juga bekerja sesuai dengan keinginan orang itu, dengan teknik-teknik, kecepatan dan efisiensi seperti ditentukan orang tersebut.⁶

Teknik-teknik yang menyeluruh menyangkut pengawasan dan regulasi-regulasi administratif semua itu berputar dari susunan luar dengan satu pandangan untuk mengarahkan hakekat proses dari aktivitas badan tersebut, dan bukan hanya sebatas hasil-hasil dari proses bekerjanya. Ini merupakan pelatihan, bukan sekedar kontrol biasa; sekaligus merupakan satu proses berbasis pengetahuan dan lebih dari sekedar proyek yang dipandang penting. Hal tersebut tidak sejalan dengan pelatihan asketik, sebab disiplin dalam hal tersebut, diperketat melalui pembentukan tentang satu pengontrolan badan. Tetapi perbedaannya, yang justru penting bagi kita, sangat dalam dan signifikan, sebab keberhasilan asketik itu terletak pada penguasaan maksimal terhadap badan sebagai satu *latihan internal*; yakni proses yang ia lakukan merupakan teknik-teknik yang diimplementasikan oleh diri untuk diri, teknik-teknik yang berusaha *membebaskan dirinya* dari dunia materi, memandang tidak penting manfaat yang lebih bersifat materi. Barangkali ini merupakan perbedaan penting antara kualitas-kualitas dari tipe-tipe aturan dan disiplin pra-modern dan yang terdapat pada masa modern seperti telah kita catat pada alinea pembuka dalam Bab ini, satu kandungan berbeda dengan implikasi yang amat signifikan.⁷ Dengan matangnya institusi-institusi pendidikan, berokrasi, dan tatanan lainnya, permulaan subyek negara berarti telah komplit. Sekarang, negara dapat menggunakan subyek yang telah terlatih itu sebagai satu keahlian yang dikembangkan secara penuh atau bahkan sebagai alat yang bekerjanya didukung oleh loyalitas yang didasarkan pada diri dan juga oleh antusiasme utilitarian yang efisien. Dengan kata lain, yang demikian

⁶ Foucault, *Discipline and Punish*, 138.

⁷ Lihat pernyataan penting Foucault dalam Bab ini; baca pula *ibid.*, 137.

itu bukan lagi satu monarki atau satu kelompok yang teridentifikasi yang mengelola semua institusi sosial dan birokrasi—dan selalu berdasarkan negara. Inilah latar-belakang dari argumen, seringkali dibuat dengan satu pandangan untuk menjelaskan kesuksesan demokrasi ala Barat, bahwa pembagian kekuasaan merupakan kekuasaan yang terus berkembang,⁸ dimana argumen itu sendiri menjadi bagian dari justifikasi ideologis dari bentuk-bentuk demokrasi modern. Argumen tersebut gagal karena menghilangkan proses-proses dalam negara-Barat-modern dari pertimbangan yang dilakukan dengan alasan karena subyek tersebut dilatih dan secara politik tidak membahayakan. Sebab melalui proses-proses inilah institusi-institusi yang massif dapat dipercaya untuk melakukan tugas-tugas negara, dan juga adanya institusi-institusi yang merepresentasikan negara sejauh negara itu sendiri mencakup satu kelompok personel yang telah dilatih secara baik.

Tugas tersebut tidak lebih jelas dari apa yang terdapat dalam hal akademik, satu bidang yang membanggakan diri dengan otonomi intelektual dan kegiatan penelitian yang juga melahirkan pengetahuan melalui apa yang disebut dengan metode ilmiah—pengetahuan yang dipandang sebagai bergantung pada satu penelitian tentang dunia yang dilakukan dengan penuh kesungguhan. Faktanya adalah akademik paradigmatik merupakan satu tatanan negara paling tidak dalam tiga makna. Pertama adalah adopsi yang hampir-hampir tidak layak dan juga tidak kritis terhadap positivisme yang dianut oleh negara;⁹ sesungguhnya, paradigma keilmuan akademik tetap sebagian besar, jika tidak semuanya, bersifat positivistik.¹⁰ Yang kedua adalah

⁸ Hall dan Ikenberry, *State*, 14; semula, semua ini merupakan pertimbangan yang baik terkait dengan argumen Weber. Baca Scaff, “Weber on the Cultural Situation,” 106, walaupun Weber memiliki sejumlah alasan yang menyebabkan lahirnya argumen ini.

⁹ Lihat Bab VI, bagian 1.

¹⁰ Tetapi ini tidak dimaksudkan melemahkan atau menolak kompleksitas itu, dalam akademik dan pemikiran modern, menyangkut benturan antara yang riil sebagai suatu yang rasional dengan yang riil sebagai suatu illusi. Sebagaimana ditegaskan Herbert Marcuse, benturan ini menentukan batas-batas dari sebuah konsep, terutama, “struktur antagonistik dari realita dan pemikiran yang mencoba memahami realita dimaksud.” Baca Karyanya *One Dimensional Man*, 123. Namun demikian, harus ditambahkan di sini bahwa “pemahaman” ini melampaui keterlibatan, partisipasi, dan penerimaan, dan karenanya juga sifat dasar dari positivistik yang berbahaya. Ini

penerimaan yang luas konsep negara sebagai fenomena yang dipandang sebagai sesuatu yang memang seharusnya ada. Semua ini telah menjadi satu keyakinan dalam setiap wacana ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Secara umum, dunia akademik melihat negara--katakanlah melihat dunia ini—melalui negara. Ketiga adalah peran yang dimainkan akademik dalam pengelolaan negara, dan dengan ini tidaklah saya maksudkan hanya keterlibatannya secara langsung dalam proses penelitian dengan implikasi-implikasi militer dan politik (itu sendiri merupakan satu fenomena yang amat berharga dengan pertimbangan yang berbeda).¹¹

Yang sering terjadi dengan dukungan dunia akademik, pemerintah modern menggambarkan dirinya sebagai “satu mesin penyelesaian masalah,” satu karakteristik yang selalu diimplementasikan dengan maksud bahwa pemerintah merupakan “pelayan masyarakat.” Tentu saja yang demikian bukan sekedar slogan belaka: Hal demikian menggambarkan realitas aktual, terutama dalam negara Barat modern. Namun demikian, geneologi fenomena yang demikian ini tidak selalu jelas. Negara itu bukanlah satu masyarakat organik sebagaimana dikenal dalam masyarakat tradisional dalam sejarahnya yang panjang. Kenyataannya, negara itu justru menjadi anti-tesis terhadap masyarakat tradisional tersebut.¹² Sejarah panjang organisasi sosio-politik kemanusiaan mengajarkan kepada kita bahwa masyarakat organik bisa eksis secara baik tanpa kehadiran negara, dan inilah alasannya mengapa negara tidak pernah muncul hingga Eropa mulai melahirkannya. Karena itu, hakekat kehadiran negara itu sejalan dan bersamaan dengan hancurnya, kacaunya, dan penataan kembali tetanan sosial. Penataan kembali dan rekayasa masyarakat yang dilakukan terus-menerus (melalui kebijakan ekonomi; upaya berlanjut pembaruan bidang pendidikan; perubahan dalam bidang keluarga, kesehatan,

bukan pemahaman yang melekat, juga bukan, dalam bentuk apapun, satu strategi penolakan yang secara persisten dan sistematis mempengaruhi moral dalam menghadapi yang riil. Untuk konteks yang umum ini, dan terutama untuk Orientalisme akademik (akademik secara umum), baca Hallaq, “Orientalism, Self-Consciousness, and History.”

¹¹ Penjelasan lebih lanjut dalam hal ini dalam konteks Orientalisme (satu bentuk pengetahuan didukung dan dipertahankan oleh kemanusiaan dan ilmu-ilmu sosial pada umumnya), baca Hallaq, “Orientalism, Self-Consciousness, and History.”

¹² Lihat, misalnya, Bourdieu, *Algerians*; Hallaq, *Shari’ah*, 357-370. 443-499.

dan asuransi sosial, dst.)¹³ tidak diragukan telah menyelesaikan masalah-masalah yang ada, tetapi semua itu seringkali juga melahirkan problem-problem baru, tentu saja sebagian besar tidak terpikirkan sebelumnya. Persepsi bahwa satu “problem” muncul dan karenanya membutuhkan satu solusi harus juga dilihat dalam hubungannya dengan bentuk-bentuk pengetahuan tentang negara, yakni bahwa “problem-problem” tersebut secara ontologis memungkinkan hanya jika kehadiran negara itu sendiri mungkin. Terjadi demikian karena sebagian besar dari “problem-problem” tersebut merupakan sesuatu yang biasa dan normal bahkan merupakan fenomena alamiah masyarakat pra-modern, “problem-problem” dimana masyarakat tersebut telah terbiasa (mereka tidak memandang semua itu sebagai masalah) sejak masa kuno. Karena itu, tatanan sosial berupa “mesin penyelesai masalah” merupakan sesuatu yang amat esensial dalam negara paradigmatis.¹⁴

Mengelola pemerintahan dalam negara-modern berarti menghadapi semua masalah dan juga semua konsekuensi dari masalah tersebut, mulai dari krisis dalam keluarga, kependudukan, dan juga krisis pertarungan menyangkut sumber-sumber ekonomi hingga kemiskinan dalam lingkungan kota sekaligus juga menyangkut kehancuran lingkungan. Panitia khusus, komunitas yang bertugas melakukan investigasi, proyek penelitian, proposal, dan laporan-laporan yang ada, semuanya merupakan bagian integral dalam proses-proses yang dilakukan “mesin-pemecah-masalah,” dan para personel yang terjun langsung dalam hal itu, semuanya adalah kalangan akademisi, baik kalangan ilmuwan murni, ilmuwan sosial, maupun kalangan filosof. Semua mereka haruslah mampu mengakomodasi semua realitas tersebut, yakni satu realitas dimana negara harus menghadapinya dan karenanya, secara definitif, merupakan satu realitas yang secara alami bersifat empiris-positivistik.¹⁵ Namun tidak berarti bahwa para akademisi ini, terutama para filosof dan sejawatnya, tidak pernah terlibat dalam Keharusan moral, sebab mereka pada waktu itu juga ikut melakukan. Tetapi apa yang pertama dilihat dalam

¹³ Satu ilustrasi tentang hal itu diangkat dalam Donzelot, *Policing of Families*; Polanyi, *Great Transformation*, 81-107 dan seterusnya; Hallaq, *Shari'a*, 337-370, 443-499.

¹⁴ Atribut negara diimplementasikan melalui dan diletakkan sebagai bagian atribut sebagaimana telah didiskusikan pada Bab IV.

¹⁵ Untuk kasus khusus tentang akomodasi, baca Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*, x.

lingkaran pemerintahan dan yang kemudian ditekankan dalam disiplin-disiplin akademik (melalui kesempatan pembiayaan diantara beberapa bentuk kekuasaan lainnya) adalah pola-pola penelitian dan produksi intelektual yang pada tahap pertama mengakui dan dilanjutkan kemudian dengan mengakomodasi realisme positivistik. Menyangkut solusi yang ditawarkan, akomodasi ini harus mendapat kesempatan untuk diperhatikan oleh semua pihak.

Untuk menjadikannya relevan, sebagaimana yang seharusnya, maka dunia akademik—*yang mendidik bangsa dan para elitenya*—perlu melakukan berbagai upaya atas dasar dirinya melahirkan satu disiplin khusus yang mampu, antara lain, mengembangkan keahlian dalam bidang-bidang yang relevan dengan kepentingan negara, walaupun secara umum negara dan masyarakat seringkali menutup kepentingan-kepentingan dimaksud dengan selubung kepentingan sosial dan masyarakat. Dalam pengelolaan pemerintahan, yang terdiri dari sejumlah departemen dan institusi, diyakini bahwa masing-masing unit tersebut mampu menjadikan dirinya sebagai representasi pemerintahan/negara, yang setiap unitnya dikenal atau paling tidak secara potensial bisa dikenal dan karenanya menjadi garapan kalkulasi politik secara bebas. Atas dasar semua itu, “teori-teori ilmu sosial, ekonomi, sosiologi, dan juga psikologi, menyajikan semacam mesin intelektual untuk pemerintah, dalam bentuk prosedur-prosedur sehingga membuat dunia ini menjadi sesuatu yang dapat dipikirkan, menjadikan sesuatu yang tidak mungkin menjadi mungkin, dengan cara mendasarkan semua itu pada analisa pemikiran secara ketat.”¹⁶ Jika kita berpikir tentang pendidikan dalam negara-modern—dan diyakini tidak ada pendidikan formal yang berarti di luar yang disediakan negara—sebagai satu hal dimana sejumlah disiplin saling terkait (birokrasi, ilmu, teknologi, ilmu politik, nasionalisme, dst.), maka hal tersebut menjadi bidang-bidang yang “mengelola” subyek tersebut selama saat-saat paling penting pada masa pembentukan kehidupan manusia. Hal demikian dimulai dengan membekali anak-anak dengan kecakapan dan pengetahuan menyangkut pemanfaatan dan efisiensi tentang kecintaannya terhadap tanah air dan kebajikannya, dilanjutkan hingga ketingkat siswa dewasa untuk mampu melakukan kalkulasi kepentingan negara, prioritas negara, program negara, nasionalisme, dan ideologi “penyelesaian masalah” negara. Semua ini bukanlah satu kekuasaan yang hanya bersifat satu dimensi yang

¹⁶ Rose and Miller, “Political Power,” 182.

memberlakukan seperangkat aturan asing ke dalam satu subyek yang bersifat eksternal tetapi lebih merupakan satu kekuasaan yang menggambarkan dirinya sebagai satu subyek yang telah diwakafkan/diserahkan, melalui pendidikan dan pelatihan, dengan kemampuan untuk bisa diatur secara politik dan terencana.

Untuk mengatakan bahwa negara paradigmatis melahirkan warga-negara paradigmatis dan sebaliknya hanyalah mempertegas satu aksioma ilmiah. Untuk mengatakan bahwa negara-modern dapat hidup dan dapat dilahirkan tanpa kehadiran warga-negaranya berarti ingin mengatakan bahwa badan bisa hidup tanpa sirkulasi darah. Hal penting yang ingin ditegaskan di sini adalah bahwa bagi setiap individu yang akan berada pada dan menjadi bagian dari negara, dengan kehadiran penuh warga-negaranya,¹⁷ menuntut adanya subyektivitas yang totalitas, sesuatu yang merefleksikan—dalam level sosio-psikologis—sejumlah bagian negara yang esensial. Hal ini sekaligus berarti bahwa pengenalan satu subyektivitas dalam kehidupan manusia, merupakan sesuatu yang relatif baru. Hal ini berarti pula melahirkan *homo-modernus* yang unik.

Subyektivitas dunia akademik dan mesin pendidikan kaum elite negara, ternyata sejalan dengan satu unit sosial yang lebih esensial berupa keluarga. Di sini, berarti bahwa negara berada dimana-mana. Hal demikian ini lebih mendasarkan pandangan hidupnya bukan pada keluarga sebagai satu unit sosial organik, satu kelompok suci yang melahirkan kebahagiaan dan kesejahteraan para individu, tetapi lebih banyak pada keluarga sebagai satu unit produksi, terutama, satu unit yang melahirkan warga-negara sebagai subyek negara. Tidak ada negara-bangsa yang tidak monopoli pembuatan hukum, dan tidak ada pembuatan hukum yang memberi perhatian dan energi secara penuh terhadap pengaturan keluarga. Keluarga, yang sebenarnya menjadi bagian integral dalam perumusan hukum, telah diubah untuk tujuan

¹⁷ Kualifikasi yang ketat itu dipengaruhi oleh pengakuan bahwa warga-negara haruslah, dalam wilayah yang sempit dan terbatas, dipisahkan dari individu bermoral. Tetapi ini bukanlah satu perbedaan paradigmatis, sebab individu yang bermoral sebagai suatu yang orisinal—yang urusannya tidak memasuki wilayah politik dan juga hukum—ternyata tidak signifikan ketika dibandingkan dengan peran dirinya sebagai warga-negara. Dalam konteks yang demikian inilah maka seseorang sebaiknya memahami pendapat Murdoch seperti yang kita lakukan di sini. Baca Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, 357.

melayani negara,¹⁸ satu pemaknaan ulang yang dilakukan atas nama satu program prioritas untuk kepentingan anak-anak, kepentingan yang hampir-hampir selalu lebih diutamakan dari kepentingan orang tua, terutama bapak.¹⁹ Anak-anak itu menjadi satu hal dimana kekuasaan negara dijadikan sebagai satu program pembaruan dilakukan oleh para ahli hukum,²⁰ psikolog, psikiatri, pekerja sosial, dan para teknisi. Model patriahat keluarga diganti dengan model patriahat berupa negara: adalah institusi kekuasaan, sekolah, para psikiatri, dan pekerja sosial yang pada umumnya mengganti posisi orang tua.²¹ Kebersamaan antara proses profesi juridis dan psikiater menandai kolaborasi dua disiplin yang mendorong lahirnya subyek negara berupa warga-negara nasional. Adorno, seperti akan kita lihat nanti, akan menambah terhadap kolaborasi ini “industri budaya” yang membentuk anak muda (juga orang dewasa) kedalam kehidupan narsissistik, individu-individu yang terpisah berantakan.²²

Dalam karya pentingnya berjudul *The Policing of Families*, Donzelot melukiskan situasi keluarga modern sebagai satu krisis, berubah dari “sebagai pilar masyarakat menjadi tempat dimana masyarakat secara terus-menerus

¹⁸ Boudieu, *Practical Reason*, 71: “Sesungguhnya hal ini jelas bahwa dalam masyarakat modern agen utama dari *konsruksi kategori-kategori sosial* yang dengannya penduduk dan pikiran distrukturasi merupakan negara, yang, melalui semua proses kodifikasi, didukung efek-efek ekonomi dan sosial (tunjangan keluarga, misalnya) dimaksudkan untuk menunjang satu hal semacam organisasi keluarga tertentu, untuk memperkuat mereka yang menempati posisi bertugas menyesuaikan dengan bentuk organisasi ini, dan juga untuk mendorong, melalui sarana-sarana berupa materi ataupun simbol, “konformisme logis” dan “konformisme moral” sebagai satu kesepakatan menyangkut satu sistem dari bentuk-bentuk pemahaman dan konstruksi tentang dunia, yang dengan bentuk organisasi ini, kategori ini secara pasti menjadi intinya.

¹⁹ Baca Glendon, “Power and Authority,” 15-24. Tentang marjinalisasi bapak dalam keluarga modern, baca Lasch, *Culture of Narcissism*, 172-176. Walaupun kecenderungan ini belum mendapat momentum yang baik dalam dunia Islam, tapi akan menjadi demikian dalam waktu yang tidak akan lama lagi, terutama jika model-model ekonomi dan politik liberal terus diadopsinya.

²⁰ Glendon, “Power and Authority.”

²¹ Donzelot, *Policing of Families*, 103-104.

²² Baca pula, Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 169-179; “Diri (*self*) dalam masyarakat modern adalah lemah, keropos, retak, berantakan—konsepsi seperti ini mungkin menjadi pandangan dominan dalam diskusi-diskusi belakangan ini menyangkut diri dan modernitas” (169).

mengancam.” Kehilangan struktur keluarga ini merupakan akibat langsung dari kebijakan-kebijakan negara, dimana keluarga secara penuh terintegrasi kepada seperangkat nilai atau tatanan yang diadakan oleh negara. Karena itu, keluarga tersebut “muncul sebagai sisi problem dari subyek sosial, dari tidak-mungkinnya otonomi sosial-ekonomi.”²³ Sebagaimana negara telah mendorong lahirnya realitas politik, hal itu juga, melalui bidangnya berdasarkan rekayasa sosial, memunculkan realitas sosial, dimana masyarakat tergambar sebagai bagian dari sosok negara. Sebagaimana ditegaskan Deleuze, krisis keluarga dan bangkitnya sosial merupakan dua efek politik dari bercampurnya sejumlah unit menyangkut negara.²⁴ Dengan demikian, sosial itu telah menjadi satu domain penting dimana politik membentuk masyarakat, terutama anak-anaknya, berdasarkan satu model tertentu. Dan model ini berupa warga-negara nasional, warga-negara dari negara-bangsa, dengan segala atribut yang dimilikinya.²⁵

Penting dicatat di sini bahwa bentuk-bentuk institusi, epistemik, dan birokrasi yang melahirkan subyek-subyek terkait negara, semua terjadi tanpa perkiraan sebelumnya dan kemudian terjadi tanpa sengaja bersamaan dengan bangkitnya nasionalisme. Dengan kata lain, nasionalisme bukan hanya mendahului bentuk-bentuk tersebut, yang bersifat instrumental dalam konstruksi negara-modern, tetapi juga merepresentasikan hasil yang saling terkait. Pidato-pidato patriotik, literatur etno-“nasional,” festival publik, dan masih banyak lagi yang berpengaruh dalam sejarah, baik sekarang atau masa lalu, tetapi lokasi dan konteks mereka yang baru dalam wilayah bentuk-bentuk yang baru ini membutuhkan makna-makna baru, melahirkan sarana-sarana yang secara kualitatif bersifat efektif untuk memperluas subordinasi dari subyek dimaksud.²⁶ Karena itu, bangsa bukanlah satu pembentuk kelompok yang terjadi secara tidak terencana tetapi merupakan satu ide baru yang sengaja diperkenalkan dan juga praktek yang berkembang pesat yang secara “fundamental berhubungan dengan bentuk negara-modern.”²⁷

²³ Donzelot, *Policing of Families*, 217-219, 227.

²⁴ Baca “Pengantar”nya terhadap *ibid.*, xi.

²⁵ Dari perspektif yang berbeda, yakni berdasarkan pandangan Adorno tentang industri budaya, baca Johnson, “Social Philosophy,” 121 dan seterusnya.

²⁶ Pandangan yang baik tentang ritual-ritual publik dalam konteks kekuasaan negara bisa dibaca dalam Corrigan dan Sayer, *Great Arch*.

²⁷ Finlayson, “Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism,” 148.

Walaupun sebagai satu identitas konsep nasionalisme tersebut tidak pernah jelas dan mapan, dan walaupun merupakan proyek yang berjalan terus dan karenanya merepresentasikan satu proses tentang reproduksi diri yang tidak pernah berhenti, nasionalisme tetap menjadi satu paradigma yang konstan yang mengkonstruksi, atas nama negara, subyek-subyek khusus yang menggambarkan dirinya dan memandang dunia dengan cara-cara dan karakteristik-karakteristik tertentu.²⁸ Lebih penting lagi, semua itu merupakan subyek-subyek yang *terintegrasi secara politik*, yakni bahwa semua itu tidak terintegrasi dalam bentuk satu metafisik atau tatanan moral-kosmik tetapi lebih dalam bentuk metafisik dalam konteks negara dan bangsanya.

Barangkali nasionalisme merupakan sumber dan landasan makna paling penting menyangkut subyek-subyek negara. Jika kita tinggal dalam dunia negara-negara, dan keluar dari negara itu merupakan sesuatu yang tidak mungkin,²⁹ maka kita semua tinggal sebagai warga-negara nasional. Kita adalah bangsa, dan bangsa adalah kita. Ini merupakan sesuatu yang fundamental dan kita tidak bisa melepaskan diri dari realitas demikian. Nasionalisme menghancurkan bentuk-bentuk individu dan kolektif; ia melahirkan “Saya” dan “Kita” secara dialektikal dan terpisah. Bukan saja nasionalisme melahirkan komunitas dan para anggota individunya: nasionalisme itu sendiri merupakan komunitas dan subyek-subyek individu yang terealisasi, sebab tanpa semua itu tidak akan ada nasionalisme.

Para sosiolog dan filsuf terkemuka telah menekankan kehadiran yang menakjubkan dari komunitas dalam kesadaran individunya, dimana ikatan sosial menjadi bagian esensial dari diri.³⁰ Hal ini bukan hanya bahwa “Saya” adalah bagian dari “Kita” tetapi, yang jauh lebih penting, bahwa “Kita” itu merupakan bagian terpenting dari “Saya.”³¹ Ini merupakan aksioma dari teori sosiologi, tegas Scheler, bahwa semua pengetahuan manusia “*mendahului* level-level kesadaran diri dari nilai-diri seseorang. Tidak ada “Saya” tanpa “Kita.” “Kita” dipenuhi dengan isi sebelum “Saya.”³² Demikian pula, Mannheim menekankan ide-ide dan struktur pemikiran sebagai fungsi-

²⁸ Penjelasan secara umum tentang hal itu, baca Breully, *Nationalism and the State*; Reicher and Hopkins, *Self and Nation*.

²⁹ Breully, *Nationalism and the State*, 369.

³⁰ DeGre, *Social Compulsions*, 66-112.

³¹ Staude, *Max Scheler*, 172; Scheler, *Problems*, 67.

³² Scheler, *Problems*, 67; Penekanan oleh Scheler.

fungsi relasi sosial yang eksis dalam kelompok itu, dengan mengecualikan kemungkinan ide apapun yang lahir secara independen dari makna-makna yang diketahui bersama secara sosial.³³ Realitas sosial dari nasionalisme tidak hanya mendorong lahirnya makna-makna tetapi dirinya itu sendiri merupakan “satu konteks dari makna yang dihadirkan,”³⁴ karenanya penegasan kita adalah bahwa nasionalisme menciptakan sekaligus diciptakan oleh masyarakat sebagai satu tatanan sosial. “Adalah tidak masuk akal untuk mengajukan suatu pertanyaan seperti apakah pikiran itu ditentukan secara sosial, walaupun pikiran dan masyarakat masing-masing memiliki satu substansi dalam dirinya.”³⁵ Implikasi terdalam dari melekatnya individu kedalam komunitas nasional adalah bahwa etos komunitas adalah mendahului dan karenanya bersifat menentukan³⁶ dalam semua fenomena sosio-epistemik. Dan jika struktur pemikiran ditentukan oleh sejarah intelektual, oleh warisan masyarakat tentang bentuk-bentuk sejarah pengetahuan, maka struktur-struktur dimaksud juga ditentukan terlebih dahulu oleh struktur-struktur linguistik pada saat sejarah itu sendiri diproses, dipikirkan, dan juga dibentuk.

Seperti hukum, nasionalisme terdapat dimana-mana: ia menciptakan komunitas dan membentuk sejarah dunia bahkan sebelum nasionalisme itu sendiri muncul. Tidak ada kontradiksi di sini, sebab nasionalisme merupakan satu metafisik. Nasionalisme tidak hanya melampaui sejarah; ia membuat dan menulis kembali sejarah. Watak alami dan kekuatan nasionalisme tidak dapat dilanggar, sebab, seperti telah kita katakan, nasionalisme dan negara adalah bagaikan anak kembar; mereka saling menjadi bagian satu sama yang lain, nasionalisme merupakan satu sisi dari mata uang yang berupa Negara. Tidak perlu dikhawatirkan posisinya yang berupa metafisik, sebab apakah ada selain itu yang dapat menjadi seperti itu jika hal itu menjadi bagian integral terhadap negara dan metafisiknya sendiri? Negara dan nasionalismenya, yang menempatkan komunitas selalu siap berkorban secara politik sekaligus secara sosio-psikologis menjadi anggota yang taat, sekaligus menjadi dua tuhan yang

³³ Mannheim, *Essays*, 33-83; Pressler and Dasilva, *Sociology*, 53.

³⁴ Bailey, *Critical Theory*, 45.

³⁵ Pressler and Dasilva, *Sociology*, 58-59.

³⁶ Staude, *Max Scheler*, 165; Scheler, *Problems*, 72; “Pengantar” K.W. Stickers terhadap karya Scheler *Problems*, 23, 26; DeGre, *Social Compulsions*, 66ff. Pandangan Gadamer dalam konteks ini, baca Pressler and Dasilva, *Sociology*, 108-109.

menyatu. Inilah kerangka dan metafisik secara politik yang di dalamnya warga-negara dilahirkan. Mereka membentuk seseorang dalam imej mereka sehingga dia dapat mereproduksi dan merepresentasi mereka, secara terus-menerus, untuk kepentingan mereka sendiri.

Pelatihan tentang subyek tersebut diperluas melampaui batas-batas nasionalisme, namun nasionalisme itu sendiri selalu hadir hampir dalam semua proyek pelatihan negara. Pelatihan menyangkut instrumentalisme dan efisiensi, yang bagian-bagiannya sangat bersifat materialistik, telah menciptakan apa yang disebut oleh Weber sebagai “kandang besi,”³⁷ seperangkat nilai-nilai budaya dan kesempatan yang bisa dicapai yang dibatasi oleh hal-hal bersifat materi dan pandangan khusus berupa pilihan rasional. Dua hal ini telah, seperti nasionalisme dan juga lainnya, menjadi subyek negara, menciptakan personalitas yang tidak dapat didasarkan pada atau dibentuk oleh spiritualitas. Mereka lebih didasarkan pada satu teknik pengetahuan diri, yang oleh Foucault disebut “menegal dirinya sendiri,” bukan teknologi yang “memelihara dirimu sendiri.”³⁸ Perbedaan di sini adalah antara etika rasional dan etika praktis.³⁹ Subyek modern yang dilatih merasakan “sulit untuk mendasarkan moralitas dan prinsip pada persepsi yang mengharuskan kita memberi perhatian lebih pada kita sendiri ketimbang lainnya di dunia ini. Kita justru lebih cenderung memberi perhatian terhadap kita sendiri sebagai sesuatu yang immoral, sebagai suatu cara untuk melepaskan diri dari aturan-aturan yang ada.... Kita juga mewarisi tradisi sekuler yang memandang hukum yang berasal dari luar sebagai basis untuk moralitas.”⁴⁰ Efisiensi dan instrumentalisme yang telah dimasukkan dalam proses pendidikan warga-negara di sini akan terwujud secara penuh. Mereka

³⁷ Weber, *Protestant Ethic*, 13, 121.

³⁸ Foucault, “Technologies of the Self,” 228: “Bagaimana mungkin penghargaan pada diri sendiri menjadi dasar moralitas? Kita adalah pewaris moralitas sosial yang mencari aturan-aturan untuk perilaku yang bisa diterima dalam pergaulan satu dengan lainnya. Sejak abad ke-16, kritisisme menyangkut moralitas yang telah ada dilakukan dengan mengatas-namakan kepentingan untuk mengakui dan mengenal tentang diri. Karena itu, adalah sulit untuk melihat tentang diri sebagai sesuatu yang kompatibel dengan moralitas.... Dalam dunia modern, pengetahuan tentang diri menjadi prinsip yang amat fundamental” (penekanan oleh saya).

³⁹ Perbedaan itu tergambar secara indah dalam Baracchi, *Aristotle’s Ethics as First Philosophy*.

⁴⁰ Foucault, “Technologies of the Self,” 228.

akan dapat memenuhi, dalam batasan rasionalitas otonom yang telah diatur, hukum negara, yang merepresentasikan sebagian besar refleksi keinginan mereka sebagaimana adanya, semuanya merupakan refleksi keinginannya. Dan, untuk memperluas metafora Weber, maka dalam “kandang besi” hukum inilah birokrasi, mekanisme, materialisme, dan instrumentalisme, semuanya menjadi tempat dimana moralitas subyek modern mendapatkan dirinya sendiri.

“Kandang besi,” satu struktur saling keterkaitan yang dibuat untuk semua karakteristik modern (diperkuat oleh negara), juga merupakan satu sisi dimana pendidikan modern mengkombinasi pelatihan teknik dengan penelitian intelektual yang bebas. Pemahaman yang sistemik dan sistematis tentang mekanisme dan teknik yang digunakan dalam mekanisme instrumental dan regulasi telah melahirkan kelas tersendiri berupa para ahli teknis dan “intelektual” yang kemampuannya lebih banyak dimanfaatkan dalam melayani mesin birokrasi dan kapitalistik ketimbang untuk membantu secara penuh penelitian personal yang bebas.⁴¹ Bagi Weber, yang memandang kapitalisme sebagai suatu “perangkat wajib ketimbang sebagai lokus kebebasan,” modernitas, dengan mesin birokrasinya, menandakan “kemunduran manusia berkualitas sebagai satu personalitas yang baik yang mendukung ahli teknik, yang, dari perspektif kemanusiaan, menjadi tidak memiliki kemampuan yang memadai.”⁴²

Kebebasan individu dan satu penentuan otonomi rasional tentang tujuan—yang diberi label baru oleh Marcuse dengan “ketidak-bebasan demokratik”⁴³—memuncak bagi Weber dalam ketegangan luar biasa antara tatanan moral/spiritual dan dunia materi dan materialisme, antara moralitas berupa pemeliharaan tentang diri dan moralitas tentang gratifikasi-diri. Tenaga dari nilai-kehidupan saat ini bersifat eksternal dan bukan internal. Hal demikian mengharuskan adanya kepentingan yang prima menyangkut disiplin, efisiensi, dan pekerjaan, tiga dari banyak pelajaran yang dipandang sebagai alam kedua, yang terletak pada diri kewarganegaraannya. Bekerja untuk kepentingan pekerjaan itu sendiri adalah

⁴¹ Gerth and Mills, *From Max Weber*, 73, 61-66.

⁴² Ibid., 73. Tentang hal tersebut dalam konteks umum, dan juga tentang industri budaya pada khususnya, baca karya Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*; Adorno, *Culture Industry*; dan Touraine, *Critique of Modernity*, 130-133. Lihat pula Lasch, *Culture of Narcissism*, 125-141.

⁴³ Marcuse, *One-Dimension Man*, 1.

bagaikan uang dalam kapitalisme dikumpulkan untuk menumpuk kekayaan,⁴⁴ sbagaikan negara eksis atas kepentingannya sendiri dan mempertahankan dirinya juga untuk kepentingan dirinya.⁴⁵ Weber melihat dalam klaim modernitas tentang kemajuan (*progress*) satu konsep yang mendorong kearah “produksi dan akumulasi kekayaan dan penguasaan terhadap alam raya...sekaligus ide tentang emansipasi subyek yang rasional.”⁴⁶ Tetapi harga yang harus dibayar terkait dengan kemajuan itu adalah apa yang ia sebut sebagai “sesuatu yang tidak berharga,” perasaan kehilangan yang amat dalam, kehilangan sesuatu yang suci, yakni sesuatu yang menyeluruh, spiritual yang menghargai diri di dunia dalam alam raya dan dalam apa yang telah saya sebut sebagai satu kosmologi moral. Sebenarnya di situlah yang dimaksud sesuatu yang tidak berharga itu yang mendorong Ardono dan lainnya berbicara kebangkrutan emosional dari subyek modern, standarisasi dan otonomisasi psikologisnya. Subyek modern diisolasi dan dipisah, terjebak menjadi korban “industri budaya” yang telah membentuk dirinya tipe identitas baru. “Tersembunyi dalam tipe-tipe kunci tentang pengalaman,” “diri itu diperkuat dalam menghadapi latar-belakang penghancuran moral” dan “di bawah kondisi kebangkrutan moral secara substansial.”⁴⁷ Pembagian tentang diri yang terdalam telah menghasilkan individu yang mengumbar hawa-nafsu (*narcissistic*) yang rujukan dan maknanya berasal dari sesuatu yang bersifat impersonal, dari tipe-tipe kekuasaan ideal (direpresentasikan dalam nasionalisme, fascisme, dan Nazisme, dst.) yang membuat dirinya terjebak pada perasaan yang menyiksa diri.⁴⁸ Dalam tipe-tipe kekuasaan seperti ini ego-narcissisme mendapat tempat, perlindungan, stabilitas, bahkan kebahagiaan. “Masyarakat kapitalisme modern tidak hanya mengangkat narcissisme ketinggian kebahagiaan, ia juga mempertegas dan memperkuat kembali alur-alur narcissisme dalam diri setiap orang.”⁴⁹

Namun demikian Adorno menempatkan perubahan itu menjadi satu cara “penyembuhan,” dalam arti bahwa bangsa dan makna yang

⁴⁴ Penjelasan lebih jauh tentang ini, lihat Wood, *Origins of Capitalism*, 3 dan seterusnya.

⁴⁵ Lihat Bab IV, sub-bagian 2 tentang kebebasan.

⁴⁶ Scaff, “Weber on the Cultural Situation,” 103.

⁴⁷ Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 169.

⁴⁸ Adorno, *Culture Industry*, 132-157; Finlayson, “Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism,” 151.

⁴⁹ Lasch, *Culture of Narcissism*, 232.

dikandungnya berguna dalam membendung perpecahan subyek modern dan juga pandangan Weber tentang perasaan hilang dan tidak berharga. Pengambil-alihan masa lalu dan masa yang akan datang dan penciptaan satu historiografi universal tentang diri, mengandung makna bahwa bangsa tersebut menjadi satu ontologi alami yang mempertahankan bukan hanya nilai-nilai yang diganti dan mengganti tetapi juga, seperti telah kita saksikan, satu sejarah yang bersifat transenden, satu metafisik. Karena itu *nasionalisme berkembang sebagai satu komponen penting dan integral dari fenomena negara sebab nasionalisme melayani dan berperan sebagai penyembuh semua penyakit yang diakibatkan oleh negara: kehancuran dan pembangunan kembali tatanan sosial, tercerai-berainya subyek negara, instabilitas umum, keretakan sosial, narcissisme, dst.* Dimensi metafisik nasionalisme dan investasi psikologi dalam tatanan sosial menciptakan bagi subyek negara bukan hanya kerangka rujukan tetapi juga dunia makna yang mengganti dunia yang hilang saat ini. Karena itu mengapa tidak bisa ada negara tanpa bangsa, dan ini juga menjelaskan mengapa negara-modern harus selalu berupa negara-bangsa, sebab tanpa nasionalisme, negara itu tidak akan memiliki kesempatan yang besar untuk hidup sebesar pasien kanker memiliki kesempatan untuk hidup tanpa perawatan. Akan tetapi, sebagaimana setiap perawatan modern, penyembuhan itu memiliki efek samping. Dalam hal nasionalisme, efek samping ini teramat besar sehingga tidak memungkinkan kita untuk tidak menyimpulkan bahwa pembunuhan massal dan kejahatan mengerikan lainnya abad ke-20 (dan juga saat ini) merupakan akibat langsung dari fenomena negara-bangsa. Sebagai satu dialektika modernitas, nasionalisme merupakan:

ganti rugi terhadap dunia yang hancur berantakan, hayalan, naturalisasi, fantasi non-rasional yang dilahirkan melalui cara demitologi, perkembangan “rasional” negara Semua itu hadir dalam rangka untuk menjadi satu petunjuk kuat dalam kehidupan sosial dan individu. Dalam perjalanannya, hal ini mengarah pada identifikasi bangsa dan para pemimpinnya sebagai landasan subyektivitas. Nasionalisme menawarkan otonomi (kemampuan menentukan diri) dan terutama dalam bentuk keterkaitan dengan yang universal. Hal demikian merupakan kesempatan institusional bagi diri, masyarakat, dan negara.... Manusia tidak lagi menyembah tuhan tetapi

dirinya sendiri sebagai bangsa yang transenden. *Kita menjadi manusia narcissistik yang dinasionalisasikan.*⁵⁰

2. Pengembangan Moral tentang Diri

Paradigma negara-modern dan kemampuan dirinya melahirkan subyek tidak mendapat landasan kuat dalam paradigma pengelolaan pemerintahan Islam. Keduanya merupakan dunia yang saling berbeda. Diantara perbedaan sentral di sini adalah fenomena kontrol terhadap pengalaman sejarah. Pengalaman Eropa yang melahirkan negara-modern amat jelas, yakni pengalaman bangsa Eropa itu sendiri. Pengelolaan pemerintahan Islam bukanlah hasil kreasi kerajaan Islam (*Islamdom*), juga bukan dari pengalaman sejarah secara totalitas dari budaya, nilai, dan pandangan hidup Islam, betapapun bervariasi pengalaman yang dimiliki dalam tradisi tersebut. Perbedaan mendasar terletak pada tidak adanya monarki atau negara yang mengontrol legislasi dalam paradigma Islam itu. Memang “legislatif” dalam Islam sangat penting bagi penguasa dan juga satu realitas politik tertentu, tetapi hal tersebut bukan hasil politik atau hal-hal lain yang bersifat politis. Absolutisme politik yang dialami Eropa, kekerasan kekuasaan diri dari feodalisme, penyalah-gunaan gereja, realitas anti-kemanusiaan dari Revolusi Perancis, dan semua yang membuat kehadiran revolusi di Eropa tidak dikenal dalam diri umat Islam. Secara keseluruhan, dan disamping kekejaman kehidupan kemanusiaan yang tidak dapat dihindari dan juga penderitaannya (yang secara jelas tidak hanya terjadi pada masa pra-modern), umat Islam, secara komparatif, hidup selama lebih dari satu milleneum dalam satu sistem yang lebih ramah dan egaliter dan, jauh lebih penting bagi kita di sini, di bawah ketentuan hukum dimana modernitas tidak dapat menghilangkannya dengan cara apapun.⁵¹

Pengelolaan negara Islam juga tidak mengenal apapun terkait pola pengawasan yang dilakukan polisi negara-modern dan juga sistem penjara. Semua ini, sesuatu yang dianggap normal dan juga dilihat sebagai realitas kongkrit saat ini, akan sangat mengancam umat Islam sebagai ancaman dominasi dan kekerasan. Aturan Islam juga tidak banyak merubah dunia

⁵⁰ Finlayson, “Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism,” 153 (penekanan oleh saya).

⁵¹ Dalam persepektif yang berbeda tetapi amat berguna menyangkut konstruksi dan arti agama di Eropa dan Islam, baca Asad, *Geneologies of Religion*.

pendidikan bukan hanya tetap bersifat privat tetapi juga non-formal dan bisa diakses secara mudah, mengakomodasi seluruh bentuk tatanan sosial.⁵² Para Sultan, Amir, dan Menteri betul-betul membangun institusi untuk pendidikan lanjut (*madrasah*), dan seperti para hakim, mereka yang berperan dalam dunia pendidikan juga melalui proses pengangkatan dan pemberhentian, tetapi mereka yang berkuasa tidak bisa mempengaruhi apa yang akan diajarkan dan bagaimana diajarkan. Subyek dalam pendidikan—sebagian besar diajarkan di luar *madrasah* kerajaan⁵³--dan tetap menjadi institusi esensial untuk hukum dan juga untuk memenuhi tuntutan masyarakat, yakni: untuk membawa mereka kearah pentingnya kehidupan yang baik. Secara umum, pendidikan mengandung pelajaran bahasa (grammer, sintaksis), kajian al-Qur'an, Hadis Nabi, hukum, matematika, kedokteran, kimia, logika, hermeneutika, dialektika, dan yang semacamnya. Semua ini dimaksudkan untuk pengembangan keahlian digunakan dalam tatanan sosial, termasuk pendidikan dasar, pengadilan hukum, rumah sakit, transaksi di pasar, menyangkut perdagangan, dst. Keahlian khusus, seperti penulis dokumen dan para sekretaris, semua digunakan di pengadilan sebagai representasi kekuasaan eksekutif, tetapi semua ini merupakan keahlian yang pada umumnya bebas dari ideologi politik dan tetap diadakan untuk kepentingan masyarakat sipil, secara umum dikendalikan oleh Shari'a dan jaringan pendidikan. Ringkasnya, seperti Shari'a itu sendiri, pendidikan secara signifikan bersifat independen dari keinginan penguasa, dan para penguasa tidak memiliki wewenang kontrol baik menyangkut substansi maupun konstitusi moral agama. Dengan ungkapan lain, kemampuan kekuasaan politik untuk melahirkan subyektivitas yang akan *mengenal mereka sendiri* dalam kekuasaan tersebut tidak eksis. (Para tentara budak seperti kita sebut sebelumnya⁵⁴ semuanya hampir-hampir selalu "dididik" oleh kalangan elite dinasti dan juga para ahli senjata, sehingga pendidikan mereka cocok untuk kepentingan para penguasa dan juga untuk perang; mereka tinggal di wilayah yang relatif eksklusif jauh dari pemukiman penduduk dan tatanan sosial masyarakat sipil).

⁵² Untuk non-formalitas (walaupun bukan informalitas) pendidikan Islam masa pra-modern, baca Berkey, *Transmission of Knowledge*.

⁵³ Hallaq, *Shari'a*, 135-152. Tentang hal ini dan juga tentang pendidikan Islam pra-modern pada umumnya, baca Tibawi, "Origins and Character of Al-Madrasa"; Makdisi, *Rise of Colleges*; Berkey, *Transmission of Knowledge*.

⁵⁴ Lihat bagian 2 Bab V dan VI.

Walau demikian, pengelolaan pemerintahan Islam melahirkan subyektivitas yang secara paradigmatis berdasarkan Shari'a. Jika Shari'a merupakan ekspresi kekuasaan Tuhan di dunia, maka dunia yang demikian itu menjadi suatu tempat dan keadaan yang baik bahkan sempurna dimana subyektivitas itu dilahirkan. Karena itu, subyek Shari'a berbeda secara diametral dengan subyek produk negara-modern. Dalam bahasa Foucault yang telah dimodifikasi, seseorang bisa mengatakan bahwa subyek Shari'a dimaksudkan untuk kepentingan pemeliharaan dan pengembangan diri (*self*), dan ketika mengenal diri, walaupun tidak mampu mengenal secara keseluruhan, diturunkan levelnya pada posisi kedua yang lebih jauh. Mari kita beralih pada hal penting ini, walaupun, sebelum berlanjut, dan juga dalam rangka meminimalisir ketidak-mampuan kita sebagai pengamat modern tentang budaya temporal dan terpisah, kita secara singkat perlu mengangkat satu isu metodologis yang penting terkait dengan apa yang dimaksud dengan mengkaji fenomena Islam tentang perhatiannya terhadap diri (*self*).

Amat sentral dalam filsafat moral modern adalah pertanyaan: "Mengapa harus moral?"⁵⁵—satu pertanyaan berupa ungkapan khusus dimana kesadaran moral sebagai suatu kategori yang khusus, berbeda, dan integral yang mengambil panggung pusat dan dimana moral tidak dipandang sebagai satu hal yang bergerak. Dengan cara sebagaimana pertanyaan "Mengapa harus Moral?" diajukan, dengan cara bagaimana hal itu diprediksi dalam kaitannya dengan seperangkat asumsi yang menempatkan pembatasan sebagai jawaban yang bisa diterima oleh pertanyaan tersebut, dan dengan cara bagaimana hal itu mendasarkan diri—bersama dengan semua asumsi ini—baik menyangkut geneologi maupun formasi masyarakat, pertanyaan itu merupakan sesuatu yang tidak terpikirkan sebelumnya sekaligus unik. Hal ini mendorong satu pertanyaan rumit menyangkut modernitas dan kondisi modern; sekaligus merupakan pertanyaan dimana mainstream tradisi Islam, dalam setiap variannya pada masa pra-modern, tidak pernah bertanya, paling tidak, tidak seperti cara wacana modern mengajukan pertanyaan tersebut. Sejauh yang saya tahu, hal demikian juga tidak dikenal dalam budaya pra-modern

⁵⁵ Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?"; Rand, "Objectivist Ethics," 13-35; Rand, "Causality versus Duty," 114-122; Smith, *Viable Values*; Hospers, "Why be Moral?"

lainnya.⁵⁶ Dalam bentuk lengkapnya, formulasi dan asal-usul konseptual dari pertanyaan yang bersifat modern, berasal dari dan mengasumsikan kondisi modern.⁵⁷

Telah menjadi pemahaman umum bahwa Shari'a menentukan jalan menuju kehidupan yang baik, satu jalan yang dipandang menjamin kesejahteraan di dunia ini dan akhirat kelak; dengan demikian, implikasinya adalah—yang tetap tidak berubah—bahwa moralitas-hukum memiliki teologi yang pemenuhannya menjadi alasan penting akan eksistensinya. Tetapi dengan mengatakan demikian, dalam memisahkan dua realitas dan menetapkan bagi dua konsep yang berbeda—satu-satunya cara kita dalam mengekspresikan hal itu—kita telah memutuskan sebagai pihak luar (*outsider*) terkait dengan yang pertama, yakni dalam menguji Shari'a. Pemaksaan satu kata asing, yang dengannya konsep sakral dan unit-unit organik diidentifikasi dan dipisahkan, langsung menjadi suatu hal pertama yang tidak mungkin bisa dipahami, aktivitas pertama yang dengannya obyek dari kajian epistemik diubah dan dimaknai melalui cara-cara yang tidak dikenal dalam bentuk asalnya dan dalam habitat aslinya. Hal ini merupakan cara lain untuk mengatakan bahwa sekali bahasa peneliti diperkenalkan dengan makna asalnya dalam menciptakan perbedaan-perbedaan konseptual yang relevan dan cocok hanya untuk dirinya, maka subyek tersebut diubah secara fundamental berdasarkan asal-usul kajian epistemik tersebut, yakni, pada kesempatan pertama yang berbeda pada saat pertamakali eksis. Tetapi dalam kegiatan permainan bahasa yang tidak terhindarkan ini, kita tidak

⁵⁶ Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan para filsosof modern dimaksudkan untuk kepentingan yang berbeda. Lihat, misalnya, S. MacDonald, "Ultimate Ends in Practical Reasoning,"

⁵⁷ Larmore, *Autonomy of Morality*, 87, terlalu menguniversalkan pertanyaan dan motif tersebut, dengan mengklaim hal itu telah menerima ekspresi sistematis pertama dalam karya Plato, *Republic*. Namun demikian, klaim ini melanggar kontrol dan prinsip yang solid dalam dirinya sendiri bahwa semua pemikiran bersifat situasional, terikat dengan tempat dan waktu, satu prinsip yang secara tepat ia menyebutnya dengan "epistemologi kontekstual" (1, 4). Lihat juga Bab IX, yang sebagiannya beralasan bahwa sementara hubungan akal dengan alasan yang ada merupakan satu isu hangat yang terus diperdebatkan selama empat abad pertama dalam Islam, pertanyaan berupa "mengapa harus moral?" tidak pernah terjadi, sebagaimana yang dialami modernitas, terhadap kelompok manapun yang terlibat dalam perdebatan tersebut.

sekedar merubah makna-makna yang ada; dalam kenyataannya kita membentuk ulang obyek kita.

Perbedaan—dan pemisahan—antara legal dan moral sebenarnya merupakan langkah paling awal dalam proses kolonialisasi Eropa abad ke-19 terhadap subyek “hukum Islam.” “Hukum” ini—yang sebenarnya salah nama seperti terjadi juga pada subyek lain⁵⁸--dijelaskan dan terus berlangsung hingga hari ini sebagai sesuatu yang telah “gagal” dalam membedakan moral dengan legal. Kegagalan yang digambarkan ini—satu putusan konseptual yang standarnya merupakan model hukum Eropa yang paradigmatik—memuncak pada adanya tuduhan yang lahir berdasarkan kekurangan dan inefisiensi, tuduhan berdasarkan landasan ideologis yang dibangun negara-modern. Para sarjana yang menciptakan pengetahuan tentang “hukum Islam” dan yang standarnya dalam budaya hukum merupakan sesuatu yang dipenuhi dengan agen negara yang tidak terlalu penting dan terdapat dimana-mana, mendapatkan satu “hukum” yang kurang komprehensif yang tidak hanya dihubungkan secara tidak penuh dengan moralitas tetapi penegakannya di lapangan-pun juga tidak selalu bergantung pada moralitas. Sebab dalam pemahaman hukum mereka, penegakan hukum melalui moralitas tidak terlalu penting, untuk tidak mengatakan tidak penting sama sekali. (Ini merupakan analisa kuat untuk memprediksi ketidak-percayaan terhadap sejarah pertanyaan filosofis modern “Mengapa harus moral?” tetapi problem dari prediksi demikian itu bukanlah perhatian kita di sini).⁵⁹

Tuduhan demikian itu juga lahir dari satu pandangan yang meremehkan kekuatan “moral” yang terdapat dalam tradisi Islam sebagai satu bagian integral dan esensial dari “hukum.” Di atas fondasi sikap remeh ini dibangun pandangan ideologis para peneliti tentang agama (paling tidak agama Islam), satu pandangan ketidak-sukaan terhadap agama, terutama ketika agama ditempatkan sebagai satu kekuatan moral dan teologis dilihat tumpang tindih dengan hukum.⁶⁰ Dengan kata lain, pandangan demikian telah

⁵⁸ Untuk kritik menyangkut kerancuan Shari’a dan “law,” baca Hallaq, *Shari’a*, 1-2.

⁵⁹ Saya telah membahas tema ini dalam tulisan saya “Groundwork of the Moral Law.”

⁶⁰ Pandangan tumpang tindih ini dapat dikatakan telah menjadi problematik bahkan dalam Amandemen Pertama Konstitusi Amerika, dimana hukum tidak dimaksudkan sebagai instrumen baik dalam membangun agama maupun larangan mempraktekannya.

menghapus pemahaman yang benar tentang peran moralitas sebagai satu bentuk legal, menyangkut kekuasaan sekaligus kekuatannya. Kenyataan sejarah lebih membuktikan apa yang sejalan dengan pandangan kita, bukan apa yang masuk akal terhadap satu budaya berdasarkan definisinya sendiri—secara sistematis, teleologis, dan eksistensial—dengan istilah-istilah yang berbeda. Penolakan yang kuat terhadap agama—paling tidak dalam hal ini menyangkut “Islam” dalam masyarakat Islam—memuncak dalam istilah hukum, penutupan sejak awal kemungkinan untuk mempertimbangkan kekuatan moral dalam realitas hukum, dan sebaliknya. Teologi yang bersifat teistik, eskatologis, secara sosial didasarkan pada pertimbangan moral, status, kehormatan, malu, dan masih banyak lagi hal-hal baik ditekan menjadi hal yang kurang penting, bahkan secara total dikesampingkan, dan lebih mengutamakan hal-hal lain yang dipandang “lebih baik” menurut pertimbangan pribadinya, tetapi jelas-jelas bersifat modern, yang menerima sistem-sistem moral yang menolak nilai. Sejarah itu dibawa kepada kita, dengan menjadikannya epistemologi di sini dan sekarang, menurut keinginan kita sendiri, ketika dalam teori tidak ada yang menolak bahwa seperangkat istilah dan pengetahuan yang kita miliki seharusnya disubordinasikan kepada penulisan karya-karya sejarah.

Atas dasar semua itu, adalah integrasi kekuatan moral yang tidak kokoh dalam dunia hukum Islam yang minta perhatian kita di sini. Sementara jawaban terhadap “Mengapa harus moral?” merupakan—dan memang demikian adanya—sesuatu yang amat jelas bagi para ahli hukum dalam Islam untuk mendorong refleksi lebih jauh lagi bagi dirinya, maka pertanyaan *kita* seharusnya: Bagaimana subyek moral itu ditampilkan? Pentingnya pertanyaan ini dapat dilihat dari satu realitas dimana hukum sejalan dengan moralitas, *dalam semua lapisan konstitusi sosial*. Shari’a, berdasarkan sejarah, lahir dari semangat spiritual yang fundamental dan latar-belakang keagamaan Timur-Dekat (*Near Eastern*) dan terus terlibat dalam cara-cara yang mengakomodasi masyarakat yang “hukumnya” diliputi, dan diperkaya dengan, moralitas spiritual dan sosial. Dengan kata lain, dalam sejarah, Shari’a tidak melahirkan moralitas sosial tetapi sekedar mendapatkan yang telah ada sesuai kepentingannya sendiri dan mensistematisasinya, memperkuat kekuatan yang telah dimilikinya guna mempertahankan konsep-konsep institusi, struktur, praktek, dan konsep-konsep moral yang dimilikinya. Dengan memanfaatkan modal sub-strata sosial dari moral yang ada, dengan cara memberikan arah dan metode pada kekuatan moralitas sosial, Shari’a melahirkan “hukum-”nya

sendiri, tetapi secara sosial didasarkan pada sistem nilai-nilai moral. Karenanya pertanyaan fundamental yang amat penting adalah: Bagaimana sistem ini bekerja, dan bagaimana pula subyek moral tersebut, *unit yang terpisah dari masyarakat dan kehidupan komunal*, ditampilkan?

Jelas, integrasi Shari'a menyangkut kekuatan moral-sosial mungkin bisa dipelajari dengan perspektif yang variatif: Sejarawan dan antropolog hukum, misalnya, boleh jadi memandang pengadilan dan fungsinya dengan satu pandangan untuk menguji dialektika antara moralitas dan hukum dalam konteks reproduksi hukum menyangkut tatanan sosial. Para sarjana ini bisa jadi menfokuskan diri pada pengadilan sebagai suatu arena klaim-klaim moral,⁶¹ dimana doktrin hukum formal memetamorphe dalam praktek-praktek yang ada, dimodifikasi, dibentuk, dan dibentuk kembali oleh para aktor yang terlibat, termasuk (diantaranya) mereka yang berperkara, para saksi, para penguji dan saksi dari pengadilan sendiri, hadirin yang datang guna melihat perjalanan sidang (sebagai representasi masyarakat), dan juga hakim itu sendiri.⁶² Fokusnya adalah pada fungsi pengadilan dalam komunitas moral dan bagaimana yang satu mempengaruhi dan membentuk yang lain. Perspektif yang lain, sebagai perhatian pokok kita di sini, adalah untuk mencermati produksi subyek moral dari satu perspektif skematik, sesuatu yang memiliki manfaat dalam menjelaskan produksi subyek tersebut sebelum sampai di pengadilan hukum atau sebelum dilibatkan dengan "hukum" dalam perspektif kepentingan dunia. Dengan kata lain, pengadilan, dalam batas wilayah dan wewenangnya, secara umum kurang mendapat dukungan fundamental dalam menampilkan subyek moral Shari'a melalui sarana-sarana yang secara pasti dan temporal muncul mendahului keterlibatannya. Sebab subyek moral tersebut diasumsikan *telah* nampak melalui subyek moral dalam "hukum" itu pada saat proses yudisial, yakni pada saat ketika "hukum" menjamin--sebagaimana yang selalu terjadi--hadirnya kekuatan moral. Jika moralitas pada dasarnya menempatkan dirinya dalam tradisi "hukum," hal itu terjadi karena subyek "hukum" itu, dalam bentuk individual dan kolektifnya,

⁶¹ Satu contoh bagus menyangkut proyek tersebut adalah Peirce, *Morality Tales*.

⁶² Untuk para fungsionaris dan yang hadir dalam sidang di pengadilan, lihat, untuk satu eksposisi skematik, Tyan, "Judicial Organization"; untuk evolusi sejarah lihat Hallaq, *Origins*; untuk peran moral mereka Peirce, *Morality Tales*.

diasumsikan secara kurang pas sebagai agen moral.⁶³ Dalam keadaan demikian, keseluruhan aturan Shari'a tidak akan memiliki makna dalam konteks hubungan sosial dan tidak lebih dari sekedar imajinasi para *fuqaha'*.

Skema pemahaman kita mengasumsikan hubungan teoretis sekaligus praktis antara doktrin legal dan subyek umat Islam secara individual sebagai anggota masyarakat. Ini diyakini bahwa Shari'a yang termanifestasi dalam doktrin legal (dalam bentuknya yang substantif *sekali* *prosedurnya*) membutuhkan, dalam masyarakat Islam, bentuk legitimasi yang paling tinggi, yang diterima sebagai contoh tentang "hukum" yang seharusnya dan juga hukum yang *senyatanya*,⁶⁴ bahwa hal itu merupakan paradigma dan struktur yang legitimit secara penuh dimana "masyarakat yang baik dan teratur" seharusnya berjalan dan hidup,⁶⁵ dan karenanya praktek yang baik dan benar adalah yang sesuai dengan aturan-aturan tertulis yang ada. Interaksi ini, sebagai satu dialektika sosial, mendapatkan dukungan jelas terutama dalam cara saya menjawab pertanyaan menyangkut subyek moral. Penekanan saya tentang apa yang disebut dengan aspek-aspek ritualistik hukum memperkuat asumsi tentang eksistensi sejarah menyangkut dialektika ini, sebab, bagi saya, tak seorangpun menyatakan bahwa aspek-aspek Shari'a itu menghadapi keterputusan dengan praktek dan realitas sosial. Bahkan ketika Orientalisme yang skeptik (secara salah) berargumentasi menyangkut terpisahnya "hukum substantif" Shari'a, pada satu sisi, dan praktek-praktek politik dan sosial,⁶⁶ pada sisi yang lain, tidak pernah mempertanyakan pentingnya spiritual dan "ritual" keagamaan bagi umat Islam.

Juga ditegaskan bahwa selama moralitas sosial dan keagamaan mampu menjaga Shari'a, semua bagian doktrin *fiqh* diimplementasikan berdasarkan moral. Moralitas yang terdapat dalam satu bagian "hukum" menjadi satu kunci moral untuk pengayaan dan implementasi praktis dari "hukum." Namun demikian karena bagian-bagian ini direfleksikan dan dielaborasi dalam wacana yuridis-legal, maka penyusunannya tidak tersusun rapi atau bisa saling bertukar, namun tetap lebih bersifat struktur yang ketat

⁶³ Seperti diungkapkan, misalnya, oleh para *fuqaha'* dalam konteks *shuhud* dan *bayyinah*. Lihat Ibn Maza, *Muhith*, XII: 280.

⁶⁴ El-Nahal, *Judicial Administration*.

⁶⁵ Lihat, dalam hal ini, kutipan dari John Rawls pada Bab III, catatan kaki no. 170.

⁶⁶ Untuk klaim-klaim tersebut, lihat Hallaq, "Model Shuruth Works," 109-112.

untuk menentukan akibat khusus yang ditimbulkannya. Karena itu penyusunan dan bentuknya itu sama-sama mengandung sejumlah makna dalam konteks ekspresi juristik baik menyangkut substansi maupun strukturnya. Penyusunan doktrin legal yang amat terstruktur ini menjelaskan secara baik efektivitas terprogram materi hukum, satu penyusunan yang selama ini belum mendapat perhatian sekaligus analisa kita.

Tidak adanya perhatian sungguh-sungguh terhadap pentingnya penyusunan doktrin hukum yang amat canggih menyangkut materi hukum harus dihubungkan dengan perbedaan lain yang diciptakan oleh ilmu dan juga tradisi modern yang mengkonstruksi bidang “hukum Islam.”⁶⁷ Sebab lebih dari satu abad, pengetahuan modern telah memandang domain legal Shari’a mengandung dua hal pokok secara saling berbeda, yang satu berhubungan dengan persoalan “ritual” dan yang lain berhubungan dengan persoalan hukum dalam arti yang sebenarnya. “Hukum Islam yang benar,” yang selalu diungkapkan secara meyakinkan dan juga terus diulang-ulang, adalah bahwa bagian dari Shari’a yang mengatur tentang hukum secara umum sesuai dengan apa yang dipandang sebagai “hukum” dalam konsepsi Barat. Bagian-bagian yang dipandang “hukum” ini diberi nama *mu’amalat*,⁶⁸ yang menandakan bagian-bagian yang tetap sesuai dengan hubungan-hubungan hukum antara individu, seperti hukum keluarga, hukum dagang, dan hukum pidana. *Ibadat*, pada sisi lain, menunjuk pada hukum-hukum yang dikatakan mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, secara jelas merupakan seperangkat praktek-praktek keagamaan. Karenanya bagian ritual ini pada dasarnya⁶⁹ dikesampingkan dalam diskusi akademik hingga permulaan abad ke-21, dimana beberapa karya tentang bersuci mulai lahir.⁷⁰ Tetapi perkembangan

⁶⁷ Penjelasan lebih lanjut tentang konstruksi ini, baca Hallaq, *Shari’a*, 1-6.

⁶⁸ Adalah benar bahwa perbedaan antara *ibadat*/*mu’amalat* adalah istilah pra-modern, kemudian struktur dan fungsinya mengatur berdasarkan tuntutan tatanan pra-modern. Untuk meng-klaim bahwa ini--atau banyak perbedaan lainnya--memenuhi fungsi-fungsi yang sama seperti dalam sistem hukum modern adalah dimaksudkan untuk menghubungkan dengan bentuk-bentuk klasik dan apologetik tentang anakronisme. Contoh dari yang demikian ini, baca Muhammad Fadel, “Tragedy of Politics”; dan catatan kaki nomor 9 dalam Pengantar buku ini.

⁶⁹ Untuk pengecualian dari yang demikian itu adalah berupa *zakat*, yang diperluas mencakup hal-hal di luar yang bersifat non-ritual.

⁷⁰ Lihat, misalnya, Katz, *Body of Tax*.

ini tidak harus dialamatkan pada perkembangan di kalangan mainstream pengetahuan Orientalis, sebab karya-karya tersebut jelas menggambarkan perkembangan yang baik dalam kajian Injil dan terutama antropologi.⁷¹ Penting pula dicatat bahwa tak satupun dari karya-karya tersebut membahas “ritual” sebagai bagian integral dari “hukum,” terutama, untuk melihat pelaksanaan ritual-ritual ini sebagai gambaran seperangkat hubungan yang secara ketat dikaitkan dengan bagian “hukum.” Dengan kata lain, tak satupun darinya menempatkan “ritual” sebagai bagian tegas dari “hukum” sesuai dengan pengertian yang ada. Ingin saya tegaskan di sini bahwa pemisahan “ritual” dari “hukum,” sejak dulu hingga kini merupakan satu fungsi pengawasan kekuatan moral atas hukum itu sendiri, juga atas kegagalan dalam memahami aturan-aturan hukum dalam hal *ibadat* dan aturan-aturan moral menyangkut ketentuan hukum dalam artian yang ketat dalam hal *mu’amalat*.⁷²

⁷¹ Ibid., 13-18.

⁷² Dalam kegiatan konseptual dan berproses menyangkut pemisahan ini, hal penting hilang dalam kajian Shari’a dan sejarahnya. Sebab, secara keseluruhan, Shari’a sebagai satu hukum dan sistem legal dipandang telah gagal menyesuaikan diri dengan bentuk apapun dari hukum Eropa. Shari’a dipandang tidak efektif, tidak efisien, bahkan tidak kompeten; sebagaimana terlihat banyak dalam implementasi bagian “privat” dari hukum keluarga; dan juga telah terpisah dari “negara dan masyarakat.” Hukum pidananya terus dipandang tidak lebih dari sekedar percakapan tanpa makna; secara praktis ia dipandang “tidak pernah memiliki makna penting” dan bahkan seringkali dipandang sebagai “penyimpangan,” seperti terlihat dalam kata-kata salah seorang sarjana ternama tentang hukum pidana dalam Islam. Heyd, *Studies*, 1. Sementara secara umum tidak memberi perhatian terhadap cibiran seperti itu, pemikiran hukum kaum modernis Islam telah menganut secara penuh premis-premis dari transformasi tersebut, mengadopsinya dalam satu proses perbedaan kualitatif antara *ibadat* dan *mu’amalat*. Akibat dari semua ini terlihat dalam upaya-upaya yang memisahkan negara dari agama dan juga kehidupan privat dari kehidupan publik (atau lebih bersifat mencoba merombak dan memodifikasi tatanan privat dan publik). Pandangan Shari’a yang demikian muncul hanya didasarkan pada asumsi bahwa pengembangan tentang diri (*self*) tidak terdapat dalam Shari’a. Padahal pemahaman penuh terhadap akibat dari semua itu secara jelas menunjukkan keadaan yang sebaliknya, dengan menempatkan pengembangan ini sebagai bagian dan juga kunci dari *mu’amalat*. Tanpa pengembangan yang demikian, moral individu dan komunitas selalu diasumsikan oleh Shari’a dan praktek-prekteknya sebagai pra-eksisten, tidak dapat muncul. Sebenarnya tidak ada hukum dalam konteks *mu’amalat* yang bisa dipahami secara baik dan benar

Secara normal, karya-karya hukum dalam Islam—termasuk karya-karya oleh Shi'a Dua Belas dan Zaydiyyah—mulai dengan lima “Bab Pembahasan” atau “buku-buku” besar,⁷³ masing-masing merefleksikan, dalam susunan yang ketat, empat dari lima tiang Islam, the *arkan* dimana masalah keyakinan dibahas. Sebagaimana salah satu hadis Nabi menegaskan, “Islam dibangun atas lima [fondasi, tiang]: [1] dua kesaksian bahwa tidak ada tuhan kecuali Allah dan Muhammad adalah utusan Allah (*shahadatayn*); [2] melaksanakan shalat; [3] membayar zakat; [4] melaksanakan haji; [5] berpuasa pada bulan Ramadhan.”⁷⁴ Selain nomor satu, satu ungkapan teologi yang amat kuat tentang keyakinan tidak disertai oleh aturan-aturan substantif dan juga prosedural, sisanya (telah diperkaya oleh praktek-praktek keagamaan pra-Islam)⁷⁵ menempati tempat cukup baik dalam literatur hukum, yang sepanjang sejarah Islam telah dipandang sebagai fondasi agama dan praktek keagamaan, mempertemukan yang transenden dengan hukum yang riil. Bersama dengan kebersihan (*thahara*)—yang mendahului sekaligus menjadi pra-syarat untuk shalat—mereka telah membentuk “karya-karya”

(terutama dalam fungsi sosialnya) tanpa *ibadat* tersebut dan juga pengembangan-pengembangan tentang diri (*self*) yang telah dihasilkan, yakni bahwa tidak ada “hukum dalam arti yang sebenarnya” dapat diselesaikan atau dikaji secara benar tanpa sub-strata *ibadat* yang mendasarinya. Dalam doktrin sekaligus praktek, *ibadat* terlibat dalam membangun *mu'amalat*. Dan atas dasar semua ini, mereka secara tepat diberi label “tiang-tiang agama,” fondasi moral yang di atasnya Shari'a dibangun. Pemahaman yang demikian ini (seperti telah diringkas dalam Hallaq, “Model Shuruth Works,” 109-112) tetap berjalan baik bahkan pada kajian akademik saat ini. Baca, misalnya, penjelasan oleh Collins, “Islamization of Pakistani Law,” 511-522.

⁷³ Secara tidak terlalu sering, karya-karya *fiqh* non-Sunni boleh jadi memulai dengan ‘ilm (pentingnya belajar dan pengetahuan) atau dengan *ijtihad* dan *taqlid*. Baca, misalnya, karya seorang faqih Zaydiyyah Ibn Muftah, *Sharh al-Azhar*, I, 115 dan seterusnya. Namun demikian, kata pengantar (biasanya disebut dengan *khuthbat al-kitab*) tidak dipandang sebagai bagian integral dari subyek utama dari buku tersebut, yang secara substantif tetap menjadi sesuatu yang tergolong *fiqh*.

⁷⁴ Shan'ani, *Mushannaf*, III: 42; Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, IV: 4; Mishri, *Umda*, 278.

⁷⁵ Goitein, *Studies*, 73-89; Beeston, “Religions of Pre-Islamic Yemen,” 264.

pembuka dalam karya-karya hukum, yang menempati sekitar seperempat atau sepertiga dari keseluruhan kandungan karya-karya tersebut.⁷⁶

Diciptakan dan dilahirkan oleh para agamawan sebagai perbuatan pengabdian yang bertujuan memenuhi ikatan perjanjian dengan Tuhan, karya-karya keagamaan yang berupa *ibadat* nampak terpisah dari bagian hukum lainnya, dimana kegiatan-kegiatan terkait dengan obyek duniawi dan manusia dan dimana tujuan dan alasan keberadaannya adalah untuk mendapatkan atau menjual kekayaan, perkawinan, perceraian, membangun persaudaraan,, tuntutan atas kerusakan, dan seterusnya. Prioritas Bab-Bab “ritualistik” dalam keseluruhan karya hukum terefleksi dalam penempatannya yang universal pada bagian awal, tradisi yang telah berjalan lama yang tidak pernah ada seorang *faqih*-pun yang melanggarnya. Tetapi penempatan itu tidak semata-mata sebagai emblem yang penting secara simbolik dan sebagai prioritas; hal tersebut memiliki fungsi yang membuat pengelompokan ritualistik ini bersifat logis dan fungsional. Fungsi tersebut berefek cepat, terprogram, dan secara psikologis amat mendalam, meletakkan fondasi untuk mencapai kesiapan untuk patuh terhadap hukum yang mengikutinya, yakni hukum yang mengatur, antara lain, perorangan dan kekayaan. Karya-karya hukum, bergantung pada Mazhab dan *fuqaha'*, mulai pembahasan keduanya dengan subyek-subyek kontraktual yang pada umumnya terkait dengan uang (seperti jual-beli, agen, perjanjian, kerjasama, sewaan, dst.) atau hukum keluarga (perkawinan, berbagai bentuk perceraian, penahanan, pemeliharaan, warisan, dst.). Biasanya, menyertai aturan-aturan ini adalah sanksi-sanksi menyangkut penyerangan terhadap kehidupan dan anggota badan, beberapa yang diatur oleh al-Qur'an (*hudud*), sebagian lain diatur dengan prinsip-prinsip pembalasan atau kompensasi keuangan (*qishas*). Bagian terakhir karya-karya hukum biasanya mengatur hal-hal terkait peradilan dan aturan-aturan tentang pembuktian dan prosedur dan seringkali pula memasukkan aturan tentang *jihad*, walaupun pada sejumlah karya Mazhab dan karya-karya hukum lainnya, bagian terakhir tersebut terdapat pada bagian awal. Hal ini mempertegas, bahwa apapun dan bagaimanapun penyusunan Bab-Bab/Bagian-

⁷⁶ Namun demikian, Mazhab Maliki menambah terhadap lima itu satu Bab tentang *jihad*, dan biasanya didiskusikan oleh Mazhab-Mazhab yang lain pada bagian akhir dari karya-karya tersebut. Untuk Mazhab Maliki, baca Ibn Hajib, *Jami' al-Ummahat*, 243 dan seterusnya. Untuk susunan materi dalam karya-karya hukum Islam dan tempat untuk Bab tentang *jihad* di dalamnya, baca Hallaq, *Introduction*, 29-30.

Bagian/"Buku-Buku," materi tersebut dimaksudkan untuk menegaskan bahwa apa yang disebut ritual itu selalu mendahului, memiliki makna lebih universal ketimbang yang lainnya.

Dalam konteks penyusunan dan penempatan ritual yang diutamakan itu, shalat selalu menempati bagian paling awal. Dengan posisi yang bersifat sekuen tersebut, shalat menandakan penyerahan diri terhadap satu kekuasaan yang tinggi, disertai bacaan-bacaan dzikir, ajakan-ajakan, dan kalimat-kalimat *thayyibah*, hal itu juga mengekspresikan kebutuhan akan kekuasaan yang menyenangkan dan membahagiakan melalui perbuatan dan kebiasaan kaum beriman. Dengan cara yang sama, puasa menuntut adanya perasaan akan penderitaan orang lain, melahirkan kepatuhan terhadap, dan bahkan kerendahan hati di hadapan manusia lainnya. Hal tersebut merepresentasikan satu pengakuan akan kebesaran Tuhan dengan kasih-sayang-Nya yang dicurahkan dan terus dilimpahkan kepada umat manusia, sehingga memungkinkan mereka menikmati kesenangan material dan duniawi. Hal yang sama juga terjadi pada zakat yang melahirkan sikap empati terhadap mereka yang membutuhkan dan miskin, mengingatkan para kaum beriman pemilikan yang terbatas tentang apa saja kekayaan duniawi yang mereka miliki, kekayaan yang Pemilik hakikinya (Tuhan) dapat menarik kembali atas dasar kehendak-Nya. Semua perkembangan kumulatif akan pengenalan terhadap kasih-sayang Tuhan ini disertai tuntutan kegiatan yang bersifat fisik berupa haji, yang menunjukkan kehinaan dan kesabaran kaum beriman dihadapan Tuhan dan ciptaan-Nya.

Seperti telah saya diskusikan di tempat lain,⁷⁷ Shari'a tidak bisa dipahami, dan juga tidak bisa diimplementasikan dalam konteks sosial apapun, tanpa disertai moral yang dikandungnya. Shari'a tanpa komunitas moral (yang mengasumsikan individu-individu yang berkesadaran moral) bukanlah Shari'a. Dan moralitas—legal, sosial, atau apapun—mendasarkan sebagian besar sumbernya pada kekuatan yang lahir dari lima tiang agama. Moralitas yang menggerakkan keinginan akan kepasrahan terhadap kekuasaan "hukum" ditentukan oleh kegiatan-kegiatan yang fundamental ini. Bahwa kepada kegiatan ritual diberikan keutamaan yang mendahului yang lainnya, semua itu merupakan bukti kongkrit bukan hanya terkait dengan pentingnya ritual kegamaan tetapi juga, jika tidak paling utama, peletakan semua kekuatan moral. Untuk mengeluarkan tiang-tiang agama tersebut dari

⁷⁷ Hallaq, *Shari'a*, 159-196.

fiqh berarti tidak melibatkan fondasi-fondasi moral hukum, dan yang demikian itu berarti melanggar aturan paling penting dalam proses hukum. Satu hukum *mu'amalat* yang dipisahkan dari landasan *ibadah*-nya berarti hukum yang tidak hanya lepas dari kekuatan moral tetapi sekaligus menjadi hukum yang tidak bisa direalisasikan, tidak efektif, dan seringkali tidak bisa dilaksanakan. (Karenanya, ini menjelaskan kepada kita bahwa pemerintah Inggris di India—tidak terkecuali Cornwallis dan Hasting—mendapatkan Shari'a sebagai hukum yang tidak tegas dan terlalu dipenuhi perasaan belas-kasih dalam bidang hukum pidana dan juga banyak dalam bidang hukum lainnya).⁷⁸

Sebelum bergerak lebih jauh, satu hal terkait dengan dua-*shahada* perlu disampaikan, satu ungkapan yang tidak mendapat bahasan dalam karya-karya hukum. Sejauh Shari'a itu secara konseptual memiliki hubungan yang amat erat dengan linguistik, logika, metafisik, dan teologi, maka dua-*shahada* tersebut terkait dengan separangkat keyakinan teologis yang lokusnya adalah *'ilm* (pengetahuan teoretis), dan bukan *'amal* (praktek dan karya-karya keagamaan). Landasan teoretis ini, menentukan batasan-batasan dua-*shahada*, menjelaskan perbedaan dan pemisahannya dari karya-karya *fiqh*. Namun demikian, pemisahan ini lebih bersifat formalitas, karena terkait dengan satu logika khusus menyangkut penyusunan materi bahasan dan mempertegas batas-batas pemisahan antara bidang-bidang dalam wacana yang sangat variatif namun saling terkait erat.

Sebagai sesuatu yang konseptual, dua-*shahada* merupakan pengakuan akan adanya Tatanan yang Tinggi, sesuatu yang Maha Kuasa (*omnipotent*) dan Maha Mengetahui (*omniscient*), yang berlangsung abadi, tidak tidur, yang mengetahui segala kejadian dan sesuatu di dunia, namun tetap selalu memperhitungkan segalanya, Ia Maha pengasih, penyayang, penuh cinta, dan pemaaf.⁷⁹ *Ia adalah segalanya dalam semua hal yang saling berbeda*. Tak satupun dari atribut yang dimiliki-Nya bisa dianalogikan dengan ciptaan-ciptaan lainnya.⁸⁰ Kasih=sayang-Nya, kecintaan, hukuman, dan kemarahan-Nya, semua merupakan atribut yang sama, satu-satunya cara yang dengannya manusia bisa memahami-Nya, berhubungan dengan-Nya, menyembah dan mencintai-Nya. Apapun atribut kasih sayang atau hukuman

⁷⁸ Ibid., 377-378.

⁷⁹ Ghazali, *Mukhtashar*, 360-362 (karenanya kemudian disebut dengan *Mukhtashar al-Ihya*).

⁸⁰ Ibid., 43.

yang diarahkan pada-Nya, semuanya tidak seperti sesuatu yang pernah kita ketahui. Ungkapan “tidak ada tuhan kecuali Tuhan” merupakan lambang penyerahan diri terhadap Tatanan yang Mulia, terhadap segala sesuatu dan segala yang menyangkut Dia. Jika kita berusaha mendekat pada-Nya, kita berusaha mendapatkan atribut yang kita inginkan sekaligus menjauhi hal-hal yang tidak kita inginkan. Hal demikian bukanlah karena takut menghadapi hukuman yang mendorong kita melakukan sesuatu yang benar tetapi keinginan untuk, dan tertarik akan, kecintaan-Nya, kasih-sayang, kemurahan, kedamaian, dan kebahagiaan yang abadi.⁸¹ Ia bukan satu entitas terkait teror dan ketakutan, Penyidik, Inspektur menyangkut perbuatan jelek dan salah, menunggu kesalahan dan kecerobohan paling kecil sekalipun sehingga mempunyai kesempatan bagi-Nya untuk menghukum. Ia lebih merupakan entitas yang pemaaf dan, sebelum segala sesuatunya, Ia Maha Kasih dan Maha Sayang (*al-Rahman al-Rahim*), dua nama yang dengannya Ia lebih dikenal dan diketahui secara universal, dua atribut yang mengenalkan Dia dalam segala percakapan orang Islam dalam dunia fana ini.

Hukuman suci barangkali dianalogikan dengan pemaksaan dalam konteks negara-modern, walaupun analogi ini bukanlah sesuatu yang sempurna. Bagi mereka yang seharusnya mendapatkan hukuman, hukum Tuhan amat mengerikan dan terasa sakit selamanya, dan semuanya itu tidak mampu dibayangkan oleh akal manusia. Bagi pelaku kesalahan ringan dan tidak terlalu berat, Ia pemaaf dan pemurah. Permintaan ampun (*taubah*) pasti dipenuhi. Bukan hanya banyak perbuatan jelek dimaafkan, tetapi perbuatan baik-pun dibalas dan menjadi, sesuai dengan kadar perbuatannya, *satu efek keseimbangan* dengan perbuatan jelek yang dilakukan.⁸² Karenanya, balasan dilipat-gandakan. Melakukan perbuatan baik dan bermanfaat meningkatkan kualitas diri seseorang, dicatat secara cermat dalam buku suci miliknya. Dan *setiap orang* memiliki satu buku suci. Semua ini menandakan bahwa totalitas dari semua perbuatan individu diletakkan sebagai penyeimbang yang tidak berdiri sendiri, satu persatu, sebagai ketentuan putusan Tuhan. Perhitungan insentif ini memungkinkan banyaknya perbuatan menyangkut isu-isu kehidupan dan perbuatan duniawi yang baik, untuk terlibat dalam dunia dan urusan keduniaan. Yang menjadi perhatian penting di sini adalah perhitungan terakhir dari keseluruhan perbuatan individu, perhitungan yang menjadi satu

⁸¹ Ghazali, *Ihya'*, III: 57.

⁸² Al-Qur'an 4: 110, 34: 37, 40: 40, 18: 30, 29: 7, 39: 35.

kalkulasi khusus yang menjadi bagian integral dari konsepsi suci tentang keadilan Tuhan.⁸³ Karena itu, melakukan sesuatu yang baik berarti menjadi “dekat dengan Tuhan” (*qurba*) dalam kehidupan di dunia dan di akhirat kelak, dicintai dan dianugerahi kemurahan dan keindahan-Nya. “Tidak ada tuhan kecuali Tuhan” pada hakekatnya menunjukkan kualitas dan bukan menutupi totalitas dari semua hubungan dengan Pencipta, baik menyangkut janji maupun ancaman.

Bagian kedua dari *shahada*—bahwa “Muhammad adalah utusan Tuhan”—mengatur dan memperkuat hubungan antara ke-efektifan kekuatan-kekuatan suci, imaginasi potensi aktual semua kekuatan tersebut, dan realitas praktis dari kaum beriman. “Pesan,” tanda amat penting dalam diri Muhammad sebagai pembawa pesan, menentukan hubungan, metode dalam menciptakan hubungan keilmuan antara yang diketahui dan yang tidak diketahui. Dan pesan itulah yang menegaskan adanya Shari’a, dan dengan penuh pengetahuan tentang penegasan inilah, subyek menyerahkan diri pada aturan-aturan tatanan tersebut yang berupa Shari’a. Oleh karena itu, mengandung asumsi yang amat mendasar menyangkut teori dan pengetahuan, dua-*shahada* tersebut menjadi, dalam perspektif *fiqh*, akhir dalam dan untuk dirinya. Tidak ada lagi yang harus dilakukan tentang hal itu kecuali menuntut pelaksanaan secara fisik, dengan maksud bahwa semuanya dilakukan dengan niat penuh.⁸⁴ Sisanya tersembunyi dalam dunia pikiran dan emosi kaum beriman.

Bersuci (*thahara*), seperti ditulis seorang *faqih*, menjadi “kunci dalam shalat,” dan shalat merupakan “satu hal yang paling pasti dalam tiang ajaran Islam setelah dua-*shahada*.”⁸⁵ Walaupun tidak termasuk dalam salah satu tiang agama, bersuci sebagai salah satu subyek hukum menempati posisi yang relatif penting, seperti dipertegas oleh kenyataan bahwa pembahasannya dalam karya-karya hukum menempati bagian yang secara umum sama dengan pembahasan masing-masing tiang agama tersebut (kecuali dua-*shahada*),⁸⁶ terutama shalat, zakat, puasa, dan haji. Karya-karya hukum amat berbeda dalam menjelaskan rincian tentang bagaimana menbasuh dan bagian mana

⁸³ Al-Qur’an 57: 25.

⁸⁴ Yakni *niyya*, yang akan kita diskusikan nanti.

⁸⁵ Buhuti, *Rawdha*, 15.

⁸⁶ Misalnya, dalam karya Makdisi, ‘Udda dan Halabi, *Multaqa*, Bab tentang bersuci menempati sekitar seperlima dari materi pembahasan tentang tiang agama.

dari badan itu yang dibasuh. Namun apapun doktrin hukum yang diikuti, pensucian harus dilakukan sesuai dengan aturan-aturan doktrin tersebut.⁸⁷ Namun demikian, pensucian itu tidak terbatas pada badan seorang Muslim saja tetapi juga diperluas sehingga mencakup pakaian, tempat melakukan shalat, dan juga air yang digunakan untuk bersuci. Lagi, tempat yang memadai juga disediakan untuk pembahasan tentang apa yang disebut suci-tidaknya ritual, bagian mana yang tidak suci dalam diri Muslim, dan kapan serta bagaimana pula hal itu harus disucikan.⁸⁸ Akibat dari semua ini adalah sekumpulan aturan yang rinci, masing-masing membutuhkan bukan hanya perhatian sungguh-sungguh oleh kaum beriman tetapi juga pelaksanaan yang penuh hati-hati. Sejauh semua itu mencakup semua perbuatan yang diperlukan untuk penyucian, semuanya menjadi satu sistem lengkap tentang praksis yang benar yang pada waktu yang sama menyiapkan kaum beriman untuk melaksanakan shalat dan melatih jiwa dan raganya melalui cara-cara yang terprogram. Latihan ini, selalu diulang selama kehidupannya dan berdasarkan pada tujuan akhir yang mulia, dilengkapi dengan spiritualitas sekaligus psikologis.

Dengan semua itu, kondisi amat penting untuk validitas pensucian—seperti dalam semua bentuk peribadatan—merupakan atribut paling penting dalam niat (*niyya*).⁸⁹ Pelaku ibadah harus memiliki niat untuk membersihkan dirinya ketika membasuh wajah, yang merupakan langkah awal dalam proses pensucian. Niat berada di hati (*qalb*), sebagai sarana untuk pemikiran rasional dan dorongan akal. Hal demikian boleh jadi atau tidak disertai oleh ungkapan verbal, walaupun sejumlah *fuqaha'* menuntut hal itu.⁹⁰ Bekerja dalam tataran psikologi yang amat dalam, niat merupakan ungkapan batin yang kehadirannya memberikan identitas pada setiap kegiatan peribadatan, membedakannya dari kegiatan-kegiatan lain yang tidak termasuk ibadah; misalnya, membersihkan muka dan memberi uang. Memberi uang bisa jadi perbuatan membayar zakat (yang juga membutuhkan niat) atau semata-mata sebagai pembayaran untuk sesuatu yang dibeli, sementara membersihkan muka bisa jadi termasuk bersuci (*thaharah*) atau kegiatan biasa berupa untuk

⁸⁷ Halabi, *Multaqa*, I: 11-12; Sha'rani, *al-Mizan al-Kubra*, I: 147-156; Ibn al-Hajib, *Jami' al-Ummahat*, 44-51.

⁸⁸ Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, I: 57; Mishri, 'Umda, 95-97.

⁸⁹ Ditekankan oleh sebagian besar *fuqaha'*. Baca Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, I: 87-92.

⁹⁰ Sha'rani, *al-Mizan al-Kubra*, I: 148-149.

menyegarkan diri. Niat menjadi satu kesadaran akan, dan keyakinan dalam, kegiatan individu sebagai pemenuhan satu tujuan tertentu yang secara umum dikategorikan sebagai perbuatan ibadah. Kegiatan-kegiatan yang tidak mungkin dimaknai secara berbeda tidak memerlukan niat.⁹¹

Dengan demikian, kehadiran niat dalam pelaksanaan kegiatan ritual secara berulang merupakan jaminan bahwa kegiatan tersebut tidaklah merupakan proses fisik yang hanya bernuansa teknis-mekanik guna memenuhi tuntutan formal tetapi lebih merupakan persiapan memasuki wilayah pikiran dan jiwa, berdasarkan kemampuan rasional dan emational dalam setiap penampilan individu, seolah-olah kegiatan tersebut sedang dilaksanakan setiap saat untuk pertama kalinya. Penting dan efek dari pelaksanaan setiap kegiatan ritual disertai dengan niat didukung sepenuhnya oleh para *fuqha'*. Sebenarnya, hal tersebut menjadi "bukti diri" bahwa "kegiatan-kegiatan yang mendekatkan diri pada Tuhan (*qurba*), sepenuhnya didasarkan pada niat," yang dengan cara lain dapat dikatakan bahwa "satu kegiatan tanpa niat tidak akan pernah dipandang sebagai kegiatan yang tergolong ibadah."⁹² Niat merupakan kegiatan hati, jiwa, dan tulang-punggung karya-karya keagamaan yang valid-tidaknya didasarkan padanya.⁹³ Namun demikian, untuk melakukan satu kegiatan ritual memerlukan kehadiran emosi dari setiap individu. Akan sangat tidak bermakna untuk berusaha memenuhi kewajiban keagamaan jika individu yang melaksanakan tidak menyukai kegiatan yang dilakukan—yakni jika niat tersebut dilaksanakan dengan tidak senang dan tidak sepenuh hati. Sejauh Tuhan itu harus dicintai, setiap perbuatan ritual yang dilakukan untuk-Nya harus pula dilakukan dengan penuh kecintaan, sebab niat membutuhkan kecintaan. Sebuah hadis terkenal menegaskan bahwa "Sebaik-baik seseorang adalah dia yang selalu senang melakukan ibadah; dia yang melaksanakan dan mencintai ibadah sepenuh hati; dia yang selalu menempatkan jiwa-raganya dalam ibadah; dia yang selalu memberi perhatian penuh terhadap ibadah; dia yang dalam kehidupan di dunia ini tidak pernah memperhatikan apakah pada esok harinya ia akan bangun dari tidur dalam keadaan miskin atau kaya."⁹⁴

⁹¹ Powers, *Intent*, 32-33, 49-50; baca pula Messick, "Indexing the Self."

⁹² Ibn Qayyim, *I'lam*, III: 122.

⁹³ Ibid, III: 123; Hal yang sama bisa dibaca dalam Ibn Muflih, *Adab*, I: 31. Untuk sejumlah hadis tentang niat dalam konteks ini, baca al-Hurr al-'Amili, *Wasa'il al-Shi'a*, I: 41-47.

⁹⁴ Al-Hurr al-'Amili, *Wasa'il al-Shi'a*, I: 56.

Sebagai satu elemen pasti dalam shalat dan juga menentukan valid-tidaknya, niat diperlukan untuk mempertegas kesadarannya akan kewajiban alami dari kegiatan ibadah tersebut dan sekaligus menentukan shalat apa dari yang lima itu akan dilakukan. Elemen penting lainnya adalah pernyataan pembuka (*takbirat al-ihram*), terdiri dari pernyataan bahwa “Tuhan Maha Besar,” dimaksudkan untuk mengingatkan individu yang melakukan akan makna penting dari ibadah, juga akan status Maha Penting dan Maha Besar Tuhan yang disembah. Dilanjutkan bahwa setiap pelaksana ibadah membaca doa pembuka (*du’a iftitah*), yang menegaskan keyakinan monoteistik dan loyalitas terhadap yang Satu dan yang hanya Satu. Pernyataan ini kemudian diteruskan dengan yang lain, berlindung kepada Tuhan akan godaan syetan (*ta’awwudh*), dan yang terakhir ini mencakup semua harapan besar yang tergolong tidak baik dan tidak bermoral. Semua hal ini, dan pada setiap ibadah, *fatihah*, surat pembuka dalam al-Qur’an, dibaca secara penuh dan diakhiri dengan *ta’min*, bacaan lembut “*amin*.” Dan pada tahapan berikutnya dalam ibadah tersebut, kaum beriman didorong untuk membaca ayat al-Qur’an, sependek apapun. Menundukkan badan (*ruku’*) dalam ibadah, dalam bentuknya yang paling minimal, membutuhkan penempatan kedua telapak tangan pada kedua lutut, kemudian berhenti sebentar, kemudian membaca *tasbih*. Ketika berdiri, bentuk badan harus tegak lurus, sehingga posisi ini jelas membedakannya dari *ruku’*. Untuk meyakinkan bahwa badan tegak lurus, maka pandangan harus secara jelas diarahkan pada tempat *sujud*, yakni perbuatan sebagai tanda kepatuhan terhadap Tuhan, ketergantungan terhadap-Nya, dan ketidak-berhargaan dirinya di hadapan-Nya. Semakin tegak-lurus badannya, semakin jelas pula proses *ruku* dan *sujud*, sekaligus juga semakin menunjukkan dan memperjelas posisi kepasrahan di hadapan Tuhan.

Sujud membutuhkan penempatan dahi yang secara jelas menyentuh lantai, dan dalam keadaan demikian itu berhenti paling tidak sebentar (lagi, untuk meyakinkan bahwa yang dikerjakan itu menandakan sebagai salah satu ibadah). Untuk menentukan sebagai suatu perbuatan *sujud*, dahi (kepala) harus jelas lebih rendah dari posisi punggung, satu pertanda akan ketidak-berhargaannya di hadapan Tuhan. Sebagai satu metafor, posisi demikian menghalangi kemungkinan bertemunya antara mata yang beribadah dengan sesuatu yang ia sembah. Halangan fisik yang tidak memungkinkan untuk bisa melakukan semua itu secara sempurna, seperti hamil atau sakit punggung,

boleh tidak memenuhi tuntutan sejauh ketidak-mampuan yang ada pada dirinya.⁹⁵

Dimaksudkan untuk membangun satu hubungan tertentu dan kedekatan (*qurba*) antara yang beribadah dengan Tuhannya, shalat, seperti telah saya sebutkan, merupakan ibadah paling penting dari semua ibadah yang ada setelah *shahadatayn*. Karenanya, setiap orang yang telah dewasa yang meninggalkan shalat diancam dengan status murtad. Shalat amat fundamental yang menjadi satu-satunya ibadah yang selalu menemani kaum beriman. Dengan pelaksanaan shalat minimal lima kali dalam sehari-semalam selama hidup seorang Muslim, shalat memiliki kelebihan dibandingkan dengan empat kewajiban lainnya: *shahadatayn*, haji (sekali selama hidup), puasa (Ramadhan dan juga puasa lainnya yang *sunnah*), dan zakat (sekali setahun). Setiap orang Islam yang dewasa dan berakal harus melakukan shalat, dan dewasa pada dasarnya mulai sejak pubertas tetapi dalam proses pendidikan dan latihan maka shalat dimulai sejak usia sekitar sepuluh tahun.⁹⁶

Penting dicatat bahwa kewajiban shalat mulai pada usia amat muda. Tidak ada kewajiban selain perintah shalat yang dibebankan kepada para individu yang tidak mencapai usia pubertas, walaupun ketentuan psikologis ini harus juga disertai dengan komampuan mental yang penuh. Mencapai usia dewasa tanpa kemampuan mental penuh tidak memungkinkan semua kegiatan tersebut dilakukan. Pada setiap perintah hukum lainnya, sebagian besar dari semua kewajiban dan hak-hak merupakan sesuatu yang harus selalu disertai dengan kematangan mental (*rushd*), satu keadaan mental yang menunjukkan kemampuan individu untuk berperilaku secara benar dan bertanggungjawab (*shalah*) sesuai dengan tuntutan kebutuhan dan tuntutan kehidupan. Seseorang yang telah mencapai usia dewasa tetapi kurang memiliki kemampuan untuk mengurus kepentingan dirinya maka ia ditempatkan dalam pengawasan yang harus mendapatkan perlindungan hukum (*haji*), yang baginya diangkat seorang pengawas untuk melakukan segala sesuatu atas namanya. Posisi hukum demikian ini, yang mungkin tergolong tidak lazim, sama sekali tidak berlaku dalam shalat. Karena itu, pada usia sepuluh tahun, seseorang boleh jadi dihukum karena tidak melakukan shalat tersebut, dengan alasan bahwa pada saat ia mencapai usia pubertas/dewasa,

⁹⁵ Mishri, 'Umda, 138.

⁹⁶ Untuk hal yang sama dalam hal puasa, baca lebih jauh penjelasan berikutnya.

ia diharapkan telah menjadi terbiasa melakukan shalat tersebut. Sebab sementara keterlibatannya dalam kegiatan hukum lainnya tidak membutuhkan latihan sebelumnya dan karenanya bisa dilakukan pada saat pubertas, shalat merupakan proses kompleks dari penampilan luar-dalam seseorang yang memerlukan latihan panjang dan lama. Untuk bisa melahirkan subyek moral dari “hukum” adalah dengan cara memperkenalkan dalam diri individu, kepada setiap individu, efek terprogram yang dihasilkan melalui proses shalat. Jika pubertas/kedewasaan dipersyaratkan dalam hampir semua kewajiban hukum, maka moralitas harus telah mampu ditunjukkan sebelum pelaksanaan dari semua kewajiban tersebut.⁹⁷

Terbatas pada bagian badan dan spiritual, dorongan moralitas dalam shalat tidak diperluas sehingga mencakup semua aspek vital material, sosial, alam psikologi kaum beriman. Karenanya kepentingan mengolah dalam gerak semua “tiang-tiang agama” lainnya, diantara yang paling utama dari semua itu adalah *zakat*, yang berdasarkan rangking dari sudut kepentingannya menurut al-Qur’an kemudian diikuti oleh bagian akhir shalat. Diantara semua “cabang” hukum itu, *zakat* dipandang unik karena memiliki dua karakter: pada satu sisi, *zakat* menjadi bagian integral dari “ritual” keagamaan, dan pada sisi yang lain, zakat berfungsi sebagai satu wilayah hukum substantif, yang menempatkan dirinya sebagai satu “hukum pajak.” Sejauh sebagai pertanggung-jawaban keuangan berbasis sosial yang diperstaukan dengan ritualitas, ritualitas disatukan ke dalam pertanggung-jawaban moral untuk kesejahteraan masyarakat. Seperti *waqf*, *zakat* merupakan salah satu instrumen penting dari keadilan sosial.⁹⁸

Secara bahasa berarti tumbuh, *zakat* menunjukkan konotasi perluasan dari pembayaran atas dasar pertumbuhan kekayaan seseorang dengan maksud untuk membersihkan kekayaan dimaksud. Dalam perspektif tertentu, *zakat* merupakan keuangan/materi yang paralel dengan ritual berupa *wudhu*: sebagaimana membasuh muka itu membersihkan kotoran yang melekat, *zakat* membersihkan beban/kotoran moral yang menyertai pengumpulan kekayaan. Dengan kata lain, dan untuk mengungkapkan satu ajaran penting dalam Islam, *untuk menjadi kaya secara potensial menjadi*

⁹⁷ Karena itu mengapa saya tekankan, pada bagian awal Bab ini, bahwa Shari’a menjamin pembentukan subyek moral sebelum pelaksanaan aturan yuridis, sebelum melaksanakan “hukum” dalam realitas hidup dan kehidupan.

⁹⁸ Baca Singer, *Charity in Islamic Societies*, 30-65, 157-165; Sabra, *Poverty and Charity*, 32-58, 69-100.

tanggung-jawab moral yang membutuhkan pengeluaran/pembiayaan, dan cara-cara pengeluaran pembiayaan ini adalah berupa kesediaan berbagi kekayaan yang dimiliki dengan mereka yang membutuhkan. Kesediaan berbagi kelebihan kekayaan dengan penerima yang ditentukan secara spesifik dalam al-Qur'an (miskin, membutuhkan, dan para musafir) dipandang bukan hanya sebagai cara untuk mensucikan tetapi merefleksikan, antara lain, keyakinan bahwa pada akhirnya segala sesuatu itu merupakan milik Tuhan dan manusia hanya penerima titipan berupa kekayaan duniawi, yang juga harus dipertanggung-jawabkan cara-cara pengelolaannya. Menyalah-gunakan kekayaan menjadi satu penyebab adanya teguran Tuhan sekaligus hukuman abadi berupa Neraka.⁹⁹

Pembayaran *zakat* diwajibkan atas semua umat Islam, laki-laki dan perempuan, termasuk—menurut Mazhab Maliki, Shafi'i, Hanbali, dan Shi'a dua belas—anak kecil dan orang gila.¹⁰⁰ Sebagaimana dalam shalat, kewajiban *zakat* bagi anak kecil memiliki akibat bersifat kalkulatif, mengenalkan pentingnya moral pada anak usia muda dan menyiapkannya, setelah mencapai usia dewasa, bertanggung-jawab terhadap lingkungan sosialnya. Sedangkan

⁹⁹ Al-Qur'an 3: 180. *Zakat* pasti terkait dengan kekayaan dengan syarat (a) dimiliki penuh, tidak termasuk binatang buas dan juga kekayaan yang tidak dalam pemilikan yang memegangnya (misalnya penguasaan secara tidak sah, *maghshub*). Sebagai bagian dari persyaratan ini adalah kemampuan untuk membayar sesuai waktu yang telah ditentukan, sebab kekayaan dapat saja habis antara masa akhir tahun fiskal dan habisnya waktu pembayaran. "Kemampuan" (*imkan*) merupakan satu syarat yang didapatkan berdasarkan hukum dan berlaku untuk semua "tiang agama", (b) kemungkinan untuk tumbuh, seperti sapi, tanah garapan, dan barang-barang dagangan. Barang-barang untuk konsumsi perseorangan, misalnya binatang untuk dimakan, baju perseorangan, dan perabotan rumah tangga, semuanya dikecualikan. Pada sisi lain, barang berharga, seperti emas dan perak, semua dikenai pajak sebab keduanya pada umumnya beredar dalam transaksi yang menguntungkan; (c) dalam hal barang seperti makanan, tempat pengungsian, dan tempat penampungan perabot rumah tangga, dst.; atau (d) hal-hal bersifat produktif dalam jangka waktu minimal satu tahun penuh, dengan pengecualian hasil pertanian dan mineral yang berasal dari bawah tanah (dimana *zakat*-nya didasarkan atas waktu "panen" sebab dalam dirinya juga mengalami "pertumbuhan"). Terakhir, adalah semua kekayaan yang (e) bebas dari tanggungan atau kesulitan, seperti hutang yang ditanggung.

¹⁰⁰ Sahnun, *Mudawwana*, I: 308; Mawaq, *Taj*, I: 292; Nawawi, *Rawdha*, II: 3; Halabi, *Multaqa*, I: 169. Thusi, *Khilaf*, I: 316, dikenakan *zakat* bagi kekayaan anak kecil.

kewajiban *zakat* yang diberikan kepada orang gila didasarkan pada aspek keuangan dari kekayaan barang *zakat*, yang sebagai imbangannya terhadap aspek tersebut adalah berupa semacam moral ritualistik.

Agar sah, *zakat*, seperti pelaksanaan semua ibadah, harus disertai dengan niat.¹⁰¹ Keharusan niat menggambarkan garis tebal pemisah antara, pada satu sisi, sebagai kegiatan biasa atau kegiatan karena Tuhan dan, pada sisi lain, paksaan yang melibatkan apa yang bisa disebut sebagai pajak sekuler. Namun demikian, niat menjauhkan perasaan, pada diri yang melakukan, beban berat dari kewajiban yang seolah-olah dipaksakan.

Secara argumentatif, satu tugas bisa dibedakan dari satu kewajiban yang dibebankan, dalam arti terdapat perbedaan yang cukup lebar antara menanyakan apa yang terbaik bagi seseorang yang dapat diberikan dan apa pula yang *harus* diberikan seseorang tanpa memperhatikan keinginan atau kemampuan. Berbeda dengan ketentuan (untuk tidak menyebut hal-hal yang nampak amoral) perpajakan di semua negeri-negeri industri, *zakat* dibebankan pada umumnya sebesar 2.5% dari pertumbuhan kekayaan seseorang, setelah dikurangi kebutuhan pokok sehari-hari. Batasan yang dikenal dengan *nishab* ini, merepresentasikan satu ukuran atau nilai kekayaan yang di bawah jumlah itu tidak bisa ditarik *zakat*-nya. Satu kekayaan yang nilainya berada diantara dua *nishab*, terutama, sesuatu yang belum mencapai *nishab* berikutnya, dibebaskan dari beban *zakat* atas dasar perbedaan yang ada. Misalnya, jika *nishab* satu komoditas tertentu adalah lima, seseorang yang memiliki sembilan unit komoditas tersebut akan membayar *zakat* hanya lima yang pertama.¹⁰²

¹⁰¹ Thusi, *Khilaf*, I: 316.

¹⁰² *Nishab* untuk sapi/lembu adalah tiga puluh, untuk kambing empat puluh, emas dua-puluh *mithqal*, perak seratus dirham, dan seterusnya. Mazhab Shafi'i dan Hanbali menegaskan bahwa *nishab* dipertahankan dengan masa sepanjang tahun secara terus-menerus. Jika pemilik lembu memiliki, katakanlah tiga puluh lembu, satu diantaranya meninggal pada bulan ketujuh masa pajak, dan beberapa waktu berikutnya satu anak lembu dilahirkan, ia tidak wajib *zakat* atas kepemilikannya pada tahun itu. Dengan prinsip yang sama ia harus mengeluarkan *zakat* berdasarkan *nishab* tersebut satu tahun setelah dari kelahiran anak lembu tersebut, dengan alasan tidak ada pengurangan jumlah untuk tahun perpajakan tersebut. *Zakat* yang ditarik dari emas dan perak secara umum adalah 2.5%, dan demikian juga untuk produksi dari semua bentuk tambang (Maqdisi, 'Udda, 132; Halabi, *Multaqa*, I: 183-185). Batasan untuk produksi pertanian adalah 10% jika tanaman itu dialiri irigasi dengan sumber

Dari sudut tertentu, satu saat *zakat* merepresentasikan perluasan dan pengayaan dari shalat, sebab shalat dilaksanakan untuk jiwa dan raga, sementara *zakat* mentransendenkan batasan yang jelas dari ketentuan psikologis, menciptakan akuntabilitas moral untuk sesuatu yang berada dibalik diri (*self*). Dalam hal ini, yang dikontrol bukan hanya raga tetapi juga aspek materi yang berada dalam perintah/tanggungannya. Karena itu, membebankan pajak pada kekayaan bukan sekedar bukti kongkrit dari akuntabilitas dan pertanggung-jawaban sosial (yang diwujudkan dalam bentuk “melakukan sesuatu yang baik terhadap mereka yang membutuhkan dan miskin”) tapi juga cara tidak langsung untuk meyakinkan keseluruhan subordinasi materi yang ada.

Jika *zakat* dimaksudkan untuk melatih raga melalui pemanfaatan kekayaan materi yang dengannya kesenangan materi bisa didapat, puasa (*shawm*) terkait dengan badan kaum beriman pada level lainnya berupa menahan diri.¹⁰³ Hal ini merupakan pajak untuk daging dan badan kaum beriman, sesuatu yang dengannya menjadi hidup. Pemahaman pajak tentang badan ini menjadi bukti kongkrit bahwa walaupun puasa biasanya dihubungkan dengan bulan Ramadhan, ia juga memainkan peran penting, paling utama sebagai hukuman atau denda.

Puasa selama bulan Ramadhan adalah wajib, dan disepakati secara universal. Dikecualikan dari kewajiban berpuasa mereka yang sakit, wanita hamil, wanita menyusui, orang tua, musafir dengan jarak jauh dan perjalanan yang melelahkan, dan orang-orang yang kesehatannya bisa terganggu jika berpuasa. Selain dari semua itu maka harus berpuasa. Agar sah, puasa

alami tetapi 5% jika tanaman itu menggunakan irigasi buatan, baik airnya itu membeli ataupun melalui buruh yang dibayar. Dalam hubungan *mudharaba*, patner kita yang memiliki modal membayar *zakat* untuk barang pokoknya, tetapi para *fuqaha'* tidak sepakat tentang siapa yang harus membayar hasil yang didapat. Mazhab Shafi'i membebankan semua pajaknya pada patner kita yang memiliki modal, sementara Mazhab Hanafi membebankan pada pekerja untuk membayar sesuai dengan keuntungan yang diperolehnya. Dalam hal kekayaan yang dimiliki secara bersama (*mal mushtarak*), sebagian besar *fuqaha'* berpendapat bahwa *zakat* tidak didasarkan pada *nishab* dari jumlah secara keseluruhan kekayaan yang dimiliki tetapi dengan posisi bahwa *nishab* harus berdasarkan bagian masing-masing yang terlibat (Thusi, *Khilaf*, I: 314). Namun demikian, Mazhab Shafi'i mengambil posisi bahwa *nishab* harus didasarkan pada keseluruhan jumlah kekayaan (Nawawi, *Rawdha*, II: 27ff).

¹⁰³ Baca, dalam konteks perbandingan, karya magister Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*.

mencakup segala hal seperti makanan, minuman, hubungan seks, permainan seksual sejak terbit fajar hingga terbenam matahari. Yang diwajibkan adalah seorang Muslim yang telah dewasa, tanpa adanya kesulitan misalnya berupa gangguan jiwa atau tidak dalam keadaan suci, keduanya membuat puasa tidak sah. Kedewasaan dalam berpuasa dimulai sekitar usia sepuluh tahun, permulaan sebelum usia tersebut—seperti telah disinggung sebelumnya—dipandang penting untuk menyiapkan anak-anak usia muda secara baik sehingga setelah dewasa mampu melaksanakan kewajiban tersebut secara sempurna. (Implikasi dari semua ini, seperti juga dalam shalat, bahwa hingga mencapai usia dewasa, sejumlah kekeliruan kecil bisa dimaafkan).¹⁰⁴ Menstruasi dan masa nifas, diantara yang digolongkan tidak suci, membatalkan puasa.¹⁰⁵ Begitu pula jika tidak disertai dengan niat sebelumnya, sebab niat menjadi salah satu syarat keabsahannya. Selama bulan Ramadhan—atau masa-masa tertentu puasa—niat tentang puasa yang akan dilaksanakan pada hari esoknya harus dilakukan pada hari sebelumnya antara masa berbuka (*ifthar*) dan terbit fajar (saat mulainya berpuasa). Niat harus terus dihadirkan hingga akhir dari hari puasa dimaksud. Kegagalan mempertahankan niat yang demikian itu, sebentar/sependek apapun, menyebabkan tidak sahnya puasa.¹⁰⁶ Di sini, niat berperan secara psikologis terpenting sebagaimana dalam shalat yang tidak perlu kita diskusikan lebih jauh.

Puasa tidak hanya dibatasi pada bulan Ramadhan. Pada waktu-waktu tertentu dalam satu tahun, puasa disunnahkan untuk kebaikan (*tathawwu*), dan hal ini bisa dipahami sebagai suatu perbuatan dan konseptual sejalan dengan *zakat al-fithr*. Sementara puasa sunnah merepresentasikan satu kegiatan pengorbanan yang bersifat tambahan yang melibakan badan, *zakat al-fithr* menyempurnakan pengorbanan tersebut dalam konteks ibadah badan yang bersifat eksternal. Karenanya satu hubungan spiritual dan material diciptakan antara spiritual pajak/puasa yang individu dan masyarakat dimana ia tinggal: Persis inilah yang dimaksud dimana seorang individu melepaskan diri dari kesenangan individual dan lebih mengutamakan pemberian kesenangan kepada orang lain. Makanan yang tidak ia makan sangat bermanfaat bagi orang lain yang membutuhkan.

¹⁰⁴ Ghazali, *Ihya'*, III: 86.

¹⁰⁵ Halabi, *Multaqa*, I: 196; Nawawi, *Rawdha*, II: 230231.

¹⁰⁶ Nawawi, *Rawdha*, &: 214-215; Mishri, *'Umda*, 282.

Atas dasar semua itu, puasa, seperti *zakat*, terkait erat dengan area-area hukum yang mengatur macam-macam aspek kehidupan sosial dan ekonomi. Sebagaimana *zakat* melahirkan kemurahan hati yang mempertahankan pentingnya kedermawanan (seperti pentingnya *waqf*),¹⁰⁷ puasa, sejauh hal itu menjadi sarana kontrol terhadap perilaku seks, melahirkan konsepsi disiplin sosial. Se jauh tujuan penting dari satu aturan yang amat dianjurkan seperti perkawinan, paling tidak sebagiannya, adalah untuk memelihara dari perbuatan *zina*,¹⁰⁸ puasa menjadi substansi psikologis dari pelatihan jiwa dan raga guna menghindari larangan dan praktek kriminal. Karenanya, puasa merepresentasikan puncak gunung es: satu ritual sosial amat penting, dan hal ini secara psikologis dan kuat sekali menekankan bahkan menentukan aspek-aspek ekonomi, sosial, dan moral.

Pentingnya puasa meletakkan rasionalitas yang variatif yang semuanya dimaksudkan untuk melatih diri (*self*) guna melahirkan dan memperkuat sikap kerendahan hati, disiplin diri, dan ketundukan terhadap Pencipta dan ciptaan-Nya. Pengalaman lapar dan haus melalui puasa menjaga jiwa dan melatih badan untuk mengendalikan nafsu jiwa dan raga. Hal demikian juga melatih kesabaran bagi si-miskin yang selalu dihantui oleh kelaparan. Karena itu, *zakat* hadir untuk menyempurnakan ibadah puasa, sebab hanya melalui puasa bahwa rasionalisasi dari *zakat* bisa ditangkap dan dipahami secara baik. Lebih dari itu, pengalaman langsung akan haus dan lapar mengingatkan akan kemurahan Tuhan kepada kita, juga segala sesuatu yang diciptakan untuk kepentingan kita. Hal ini sekaligus menjadi sarana untuk bersyukur terhadap Tuhan Maha Pemberi (*mun'im*). Dalam konteks ini, puasa menjadi bentuk rasionalisasi yang lain dari *zakat*, dalam konteks ini tidak terkait langsung dengan si-miskin tetapi dengan dunia yang mengitari kita dan sifat alami yang membuat kita sebagaimana adanya. Menghindari perbuatan seks dan kesenangan yang diakibatkannya mengajarkan kita bukan hanya kontrol diri tetapi juga satu apresiasi terhadap alam itu sendiri.

Jika puasa batal secara tidak sengaja karena perbuatan tertentu (seperti khilaf dan lupa), ia harus menggantinya (*qadha'*) dari semua hari yang ditinggalkannya, walaupun mungkin batalnya puasa itu terjadi beberapa saat sebelum waktu berbuka. Perbuatan sengaja berupa makan, minum, dan

¹⁰⁷ Baca Sabra, *Poverty and Charity*, 32-58, 69-100; Singer, *Charity in Islamic Societies*, 30-65, 157-165; Cizakca, *History of Philanthropic Foundations*.

¹⁰⁸ Hallaq, *Shari'a*, 271-271.

hubungan seks membatalkan puasa dan mengharuskan bayaran denda (*kaffara*) disamping juga harus meng-*qadha'*. *Kaffara* bisa berupa membebaskan seorang budak yang sehat, yang jika gagal melakukannya, berpuasa selama dua bulan berurut-turut, dan jika itupun gagal dilakukan maka harus memberi makan enam puluh orang miskin. Wanita yang melakukan hubungan seks pada bulan Ramadhan harus mengganti puasanya tetapi terbebas dari hukum dalam bentuk lain.¹⁰⁹

Akhirnya, kegiatan ritual yang memperluas/memperkaya jiwa dan raga adalah haji. Diklasifikasikan sebagai “tiang agama,”¹¹⁰ haji diwajibkan bagi setiap orang beriman paling tidak sekali selama hidup, yang implikasinya adalah bahwa siapapun yang menolak kewajiban tersebut bisa dipandang murtad. Dan sebagaimana pada semua “tiang agama” lainnya, mereka yang tidak mau melaksanakan haji maka dikenai hukuman karena ia dipandang meninggalkan masyarakat beriman dan lebih dari itu karena haji dipandang penting dalam rangka meyakinkan sikap penyerahan penuh terhadap keseluruhan ritual yang lima. Itulah sebabnya mengapa, sepengetahuan saya, tidak ada diskusi di kalangan para *fuqaha'* tentang satu keadaan dimana seorang Muslim tidak melakukan salah satu dari lima tiang agama. Dengan kata lain, menolak satu tiang agama bukanlah satu tanda politik dari identitas agama atau satu tanda penolakan secara ideologis terhadap agama. Tetapi, penolakan yang dilakukan dengan penuh kesadaran dari salah satu tiang agama tersebut terutama dipandang sebagai—walaupun pada level asumsi-asumsi fundamental penting—kegagalan untuk melengkapi semua karya dan kegiatan keagamaan yang dimaksudkan menyempurnakan pelaksanaan kegiatan individu yang bersifat keagamaan, yang menjadi subyek moral. Kegagalan melaksanakan kegiatan yang terdapat dalam salah satu “tiang agama” berarti merubah keseluruhan efek yang diharapkan dapat menyempurnakan keseluruhan kegiatan yang termasuk dalam tiang agama. Dalam konteks inilah maka penolakan terhadap salah satu dari “tiang agama” digolongkan pada kategori murtad. (Murtad, harus ditegaskan, bukan hanya merupakan perbuatan menolak eksistensi Tuhan, sebab, pada dirinya, semata-mata merupakan satu pernyataan tambahan yang berimplikasi pada dan mencakup semua ajaran fundamental yang merupakan derivasi dari ajaran fundamental yang ditolak. Sebenarnya hal ini merupakan implikasi

¹⁰⁹ Mishri, *‘Umda*, 286.

¹¹⁰ Buhuti, *Kashshaf*, II: 456-457.

moral dari pernyataan tersebut yang justru menjadi inti dalam kegiatan dimaksud. *Karena itu, secara fundamental, murtad merupakan penolakan terhadap sarana-sarana moral yang membentuk subyek moral.* Jika hal ini merupakan satu sisi dari satu koin, *jihad* merupakan sisi lainnya. Hukum murtad dimaksudkan mengontrol kebobrokan moral masyarakat dari sisi dalam, dan *jihad* adalah untuk melindungi, dan jika mungkin, memperluas batasan tersebut).

Namun demikian, kewajiban melaksanakan haji merupakan pengecualian. Kewajiban ini tidak dibebankan kepada mereka yang tidak mampu melakukannya, misalnya, mereka yang tidak memiliki *istatha'a*.¹¹¹ Selanjutnya, seorang beriman yang dikenai kewajiban itu harus orang yang sehat, dewasa, dan merdeka. *Istatha'a* terdiri dari elemen-elemen berikut: (a) kemampuan menyediakan kebutuhan untuk diri dan keluarga yang menjadi tanggungannya yang ditinggal; (b) kemampuan menyediakan biaya transportasi, makanan, tempat tinggal, dst.; (c) sehat sehingga mampu pergi dan mampu bertahan pada cuaca seberat apapun selama perjalanan; dan (d) kemampuan memenuhi semua itu: a, b, dan c selama musim haji.¹¹² Sebagian *fuqaha'* menambah pentingnya keselamatan dalam perjalanan dan keamanan sepanjang rute haji.¹¹³ Masa haji mencakup bulan-bulan Shawwal, Dzul Qa'da, dan sepuluh hari pertama bulan Dzul Hijja. Secara umum, dianjurkan bahwa kewajiban itu dibebankan agar memenuhi semua hal yang disebut dalam *istatha'a*.

Bagian pertama dari empat komponen prinsip haji merupakan ritual yang memasuki wilayah *ihram*. *Ihram* ini dimulai dengan niat dalam bentuk tertentu untuk melaksanakan haji, terutama untuk melaksanakan haji saja, haji kecil saja, atau keduanya. Setelah itu kemudian dilakukan ritual berupa mandi (*ghusl*), juga disertai dengan niat bahwa kegiatan tersebut dilakukan khusus untuk *ihram*. Memotong rambut, memotong bulu ketiak, mencukur kumis, dan memotong kuku sehingga semuanya tertata rapi.¹¹⁴ Pakaian yang dipakai dianjurkan berwarna putih, dan alas kaki yang tidak menutupi jari-jari kaki dan tumit. Badan harus memakai parfum, dan khusus untuk wanita dianjurkan menutupi kedua tanganya dengan kain. Terakhir, melaksanakan

¹¹¹ Untuk kajian *istatha'a* yang bersifat ensiklopedik, baca Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, IV: 7-15.

¹¹² Halabi, *Multaqa*, I: 208-209.

¹¹³ Nawawi, *Rawdha*, II: 282-284.

¹¹⁴ Halabi, *Multaqa*, I: 212-213.

shalat dua raka'at, pada raka'at pertama membaca al-Qur'an surah 109 dan pada raka'at kedua surah 112. Setelah semuanya ini dilakukan dan mulai menuju Makkah, dia berarti telah memasuki *ihram*. Selama dalam keadaan *ihram*, dilarang memakai pakaian berjahit, memotong rambut dan kuku, melakukan hubungan seks, dan berburu.¹¹⁵

Hukum haji, seperti hukum pada "tiang agama" lainnya, sangat kompleks dan penuh dengan aturan yang amat rinci. Namun demikian, rasionalitas dibalik kompleksitas aturan tersebut, dan dibalik aturan serta praktek yang ada, semua itu bersifat komprehensif baik bagi orang biasa maupun para *fuqaha'*: Melalui pelaksanaan haji, hubungan penerimaan dihangatkan kembali, penerimaan atas dan penyerahan diri pada ke-Maha Kuasaan Tuhan.¹¹⁶ Penyerahan terhadap dan penghambaan diri di hadapan Tuhan diperluas dengan kebutuhan pokok duniawi; dengan memakai pakaian yang amat dibutuhkan; meninggalkan semua hal yang bersifat kesenangan duniawi; dan menfokuskan hati, pikiran, dan jiwa pada Tuhan yang Mulia, Pemurah, Kasih dan Sayang, dan Kreatif. Bagian akhir dari "tiang agama" itulah yang memberi kekuatan terhadap kegiatan ibadah dan membentuknya sebagai sesuatu yang kokoh, tertata rapi, dan sesuatu yang lengkap menyangkut karya-karya yang meyakinkan kegiatan tersebut sebagai

¹¹⁵ Mishri, *'Umda*, 340.

¹¹⁶ Bagi pemikir liberal, penyerahan diri pada agen supra-manusia nampak sebagai sesuatu yang aneh dan membosankan. Akan tetapi, dalam pengembangan moral tentang diri (*self*) penyerahan diri memerlukan satu makna yang berbeda. Lenn Goodman mengungkapkan: "Islam bisa jadi dipahami sebagai penolakan terhadap kehendak Tuhan; tetapi jika keinginan itu tetap bertahan, dan diterima dengan kesadaran oleh diri, maka Saya (*I*) itu bisa mengharap atas dirinya kemampuan untuk memindah gunung.... Inilah makna Islam: asimilasi progressif dari diri (*self*) kepada Tuhan (sejauh yang terdapat dalam diri kekuasaan manusia). Hal demikian menuntut penerimaan akan kehendak suci, *tetapi bukan sesuatu yang asing*. Perubahan tujuan kebanggaan diri terhadap kehendak Tuhan tidak memerlukan penyerahan terhadap kehendak sebab asimilasi diri terhadap Tuhan tidak mengimplikasikan penyerahan terhadap diri. Sebaliknya...asimilasi ini merupakan makna menyangkut pemenuhan kewajiban antar manusia, yang merupakan jawaban substantif Plato terhadap tantangan suci yang diajukan Tuhan: "Kenalilah dirimu!" Untuk mengenal diri berarti seseorang melihat dalam dirinya hubungannya dengan yang suci dan menerima kewajiban sebagai implikasi dari pengenalan tersebut guna mengembangkan hubungan yang telah ada—untuk menjadi, sejauh masih dalam batas kekuasaan manusia, seperti Tuhan." Goodman, *Karya Ibn Tufayl Hayy Ibn Yaqzan*, 17-18 (penekanan oleh saya).

penyerahan diri kepada kehendak dan kekuasaan Pembuat hukum. Dengan kekuatan yang menyeluruh itu, kegiatan yang bersifat membentuk ini menghasilkan modal yang dengannya fondasi dan dimensi moral dari hukum dibentuk.

Satu komentar amat penting terhadap apa yang disebut Foucault sebagai pengembangan tentang diri (*self*) datang dari Abu Hamid al-Ghazali (w. 505/111), salah seorang tokoh ternama dalam Islam. Sebenarnya, dalam semua hal yang relevan dengan diskusi kita saat ini, Foucault merupakan pengikut al-Ghazali, walaupun dalam kajiannya tidak terlalu mendalami tentang subyek pra-modern.¹¹⁷ Dalam setiap upaya memahami pengembangan-pengembangan ini, pemikiran al-Ghazali sungguh amat berharga, mungkin karena hidupnya (paling tidak suatu contoh yang baik tentang biografi kehidupan)¹¹⁸ dan spiritualitas kesarjanaannya terus saja merefleksikan praktek-praktek sintetik menyangkut mainstream ajaran Islam dalam Shari'a, Sufi, dan manifestasi filosofis. Penjelasan dia yang sempurna tentang Shari'a dan penerimaan yang bersifat mistik dan moderat tentang metafisik filosofis, banyak merefleksikan hal-hal yang pada umumnya diungkapkan, dipraktekkan, dan dijelaskan dalam tradisi keagamaan. Karya monomental dan sangat berpengaruh berupa *Ihya' 'Ulum al-Din*, terutama menawarkan satu etika yang menggambarkan praktek-praktek kehidupan yang benar menurut ajaran Shari'a dan Sufi, satu ajaran yang mendefinisikan banyak hal tentang apa yang disebut Islam, yakni satu kehidupan spiritual dan pengalaman yang bersifat duniawiyah.¹¹⁹ Karya *Ihya'*-nya merupakan satu

¹¹⁷ Kita harus hati-hati di sini untuk membedakan dalam diskusi Foucault antara dua aliran pengembangan: satu didasarkan pada subyek keagamaan Eropa pra-modern (pengembangan yang "sekarang tidak lagi jelas dan kehilangan arah"), yang satunya lagi didasarkan pada subyek modern dan "bebas" yang hal itu bersifat integral terhadap, jika bukan hasil dari, konsep Enlightenment tentang kebebasan. Berdasarkan analisa tipe pertama dari subyek, maka jelaslah dimana aspek metafisik harus berhenti, dimana Foucault bisa jadi relevan bagi kita untuk mengilustrasikan satu transisi dari yang tipe pertama ke tipe kedua dari subyek dimaksud.

¹¹⁸ Contoh baik dari kehidupan Ghazali tersebut terbukti dalam karyanya *Munqidh min al-Dhalal*, satu karya yang memberikan nuansa melampaui batas-batas otobiografi konvensional.

¹¹⁹ *Ihya* menjadi subyek diskusi sejumlah besar para sarjana baik kalangan pengarang Sunni maupun Shi'i. Baca, misalnya, Zabidi, *Ithaf al-Sada* dan Kashani, *al-Mahajja al-Baydha'*. Baca pula Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination*; Pengantar oleh Meisami terhadap *Sea of Precious Virtues (Bahr al-*

ungkapan bernilai tinggi menyangkut seni praktek keagamaan dan, sungguh-sungguh, menyangkut hidup dan kehidupan yang baik. Ini merupakan sesuatu yang paradigmatik. Jika seseorang bisa mengatakan bahwa kehidupan modern merupakan sesuatu yang dibayang-bayangi oleh paham Kantian, maka beberapa abad selama abad tengah, Islam dibayang-bayangi oleh paham Ghazali.

Sebagai petunjuk kehidupan, karya Ghazali terletak pada yang saat ini kita sebut dengan satu teori tentang hakekat manusia. Inti dari teorinya adalah bahwa manusia (*al-insan*) terikat dengan konstitusi alam—yang semua ini pada asalnya bersifat netral, tidak baik dan tidak pula jelek. Manusia diciptakan atas dasar perbedaan potensi, yang sekali diisi dengan substansi tertentu, potensi tersebut akan menentukan bentuk kehidupan setiap individu. Dalam setiap diri kita, terdapat empat potensi: agresif, buruk, kejam, dan suci (*sab'iyya*, *bahimiyya*, *shaytaniyya*, dan *rabbaniyya*). Marah, kebencian, kekerasan, dan dorongan nafsu semuanya merupakan manifestasi sifat manusia yang pertama; tamak, serakah, ancaman, dan nafsu birahi manifestasi sifat manusia kedua; dusta, bohong, licik manifestasi sifat manusia yang ketiga; dan pengetahuan (*'ilm*), intelek, pengenalan, dan pemahaman adalah manifestasi sifat manusia keempat. Secara potensial, sifat keempat juga mencakup bakat yang kuat untuk memimpin, menguasai; tetapi ia memiliki potensi biasa dan rata-rata menyangkut tiga potensi lainnya.¹²⁰ Namun demikian, semua ini tidak dimaksudkan untuk mengatakan bahwa potensi keempat merupakan lawan yang bersifat diametral dari tiga potensi lainnya dan memonopoli atribut baik sekaligus terlepas dari pasangannya yang bersifat negatif. Akan tetapi, tiga potensi pertama juga mencakup sifat-sifat yang memiliki kemampuan untuk menjadi baik atau jelek, sebab dorongan nafsu, misalnya, berbahaya jika tidak terkendali dan berlebihan.

Hingga batas-batas tertentu, setiap manusia menikmati keempat potensi tersebut, dan hanya para Nabi yang bebas dari tiga potensi yang pertama. Namun demikian, potensi bertupa *'ilm* merupakan contoh baik

Fawa'id), xiv-xv; dan Pengantar Buchman terhadap karya al-Ghazali *Miskat al-Anwar*, xxvi.

¹²⁰ *Ihya'*, III: 12-13. Tiga potensi ini memiliki kekuatan ekspansi yang sama walau hanya secara implikatif. Ghazali secara tegas lebih menekankan potensi suci dengan karakteristik pro-aktif.

sekaligus menjadi alasan dasar keberadaan manusia itu sendiri.¹²¹ Ini merupakan sarana khusus yang dengannya seorang individu bisa mencapai kesempurnaan, sebab potensi tersebut yang dikontrol dan bersifat dominan melahirkan sesuatu yang maha hebat. Potensi manusia berupa *rahbaniyya* ini dianugerahkan disertai kemampuan mengelola penguasaan secara sempurna dan mutlak terhadap semua lainnya, satu kekuatan untuk mengalahkan dan menaklukkan lainnya.¹²² Ini merupakan instrumen pengendalian terhadap diri (*self*).

Semua potensi tersebut ditempatkan pada dua tempat yang berbeda, tiga potensi pertama terdapat dalam jiwa (*nafs*), sementara yang keempat terdapat dalam hati (*qalb*). Akan tetapi pengetahuan dan karenanya juga intelek (*'aql*) tidak hanya menempati hati tapi juga membentuk hati; sesungguhnya intelek itu *berarti* hati. Yang terakhir ini dimaknai sebagai “ruh/kemuliaan yang suci” (*lathifa rahbaniyya ruhaniyya*), sebagai hakekat manusia yang sebenarnya (*haqiqat al-insan*) sekaligus sebagai sumber semua pengetahuan manusia. Ini merupakan kemampuan intelek dan pengetahuan yang melampaui semua hal yang, jika digunakan, terdapat di dalamnya pengetahuan (*knowledge*) tentang nilai, sebab dunia, yang diliputi dengan nilai, tidak dapat lahir dalam intelek dan pengetahuan kita dengan cara yang lain.

Pada sisi lain, jiwa merupakan domain dimana potensi-potensi yang lain berkumpul. Semakin kuat aktualisasi potensi-potensi ini, semakin mendominasi pula kejahatan dalam jiwa. Karenanya, melalui pengaruh perintah hati/intelek, jiwa bisa jadi merespon secara kejam dan kasar serta menekan aktualisasi potensi-potensi yang tidak suci. Dalam keadaan seperti ini, jiwa bisa jadi diangkat ke level dimana ia melahirkan kesadaran akan potensi-potensi suci, menempatkan dirinya pada posisi menyalahkan diri sendiri (*lawm*). Karena itu, jiwa yang demikian (*al-nafs al-lawwamah*) merepresentasikan posisi tengah, satu transformasi menuju ke posisi yang lebih tinggi, terutama, jiwa yang damai (*al-nafs al-muthma'innah*) yang berhasil melatih dirinya menjauhi semua kualitas negatif.¹²³

Hubungan intelek yang memerintah dengan badan dan jiwa manusia analog dengan metafora tentang aturan raja dengan kerajaannya.

¹²¹ Ibid, III: 10: “*wal-‘ilmi huwa maqsudu al-insan wa-khashshiyyatuhu al-lati li-ajlihi khuliqa.*”

¹²² Ibid., III: 13.

¹²³ Ibid., III: 5; *Mukhtasar al-Ihya'*, 109.

Sebagaimana seorang raja harus menjadi manajer (*mudabbir*) dalam domain kerajaannya, mengontrol tentaranya dan menjaga pengikutnya, begitu pula intelek mencegah keinginan dan kesenangan duniawi yang bersifat sesaat. Element-elemen negatif dalam kerajaan, sebagaimana banyaknya jiwa jahat dalam badan, harus dilumpuhkan untuk kepentingan raja, masyarakat, dan para individu untuk mempertahankan integritas dan kedamaian. Andaikan raja gagal dalam melindungi pengikutnya, ia akan dikecam bahkan dihina, sebagaimana badan dan intelek yang terdapat dalam hati diancam dengan Neraka. Karenanya, kewajiban politik seorang raja merupakan satu analog dengan pengendalian diri (*self*); keduanya terletak pada sisi kewajiban, dan bukan hak. Asumsi operasional di sini adalah bahwa kewajiban-kewajiban ini harus dipenuhi, dan jika tidak, kegagalan akan berubah menjadi penderitaan.

Merefleksikan satu etika yang mulia, wacana yang diajukan Ghazali amat menekankan hubungan antara manusia dan lingkungan fisiknya, terutama kekayaan duniawi dan melimpahnya materi. Ini tergantung pada intelek untuk menentukan keluasan tentang penguasaan kekayaan yang melimpah. Benar, tegas Ghazali, Tuhan menciptakan bumi dan segala yang terdapat di atasnya untuk kepentingan kehidupan manusia, tetapi semua kemurahan ini harus digunakan sebaik-baiknya (sesuatu yang amat ditekankan dalam wacana Islam). Badan manusia merupakan satu tempat dan sarana yang dengannya seseorang harus mencapai tujuan [dengan baik]. Karena itu, manusia bagaikan musafir, dan kehidupan ini merupakan jarak dalam perjalanan dimaksud. Setiap hari merupakan jarak perjalanan yang harus dilalui menuju tujuan akhir, dan keinginan duniawi bagaikan perampok dalam perjalanan.¹²⁴

Keinginan duniawi paling besar adalah keserakahan, sumber dari segala penyakit spiritual, diikuti kemudian, pada urutan berikutnya, nafsu birahi. Dorongan kuat dalam upaya memenuhi keinginan duniawi tersebut mencakup upaya penumpukan kekayaan sebanyak-banyaknya, yang pada gilirannya membawa pada tidak terkendalinya nafsu pada kedua aspek tersebut. Nampak jelas bahwa Ghazali menempatkan satu hubungan kausalitas antara dua instink tersebut pada satu sisi, dan nafsu pribadi untuk memperoleh kekuasaan dan pengaruh pada sisi lain. Guna mempertahankan kekayaan dan kekuasaan, seseorang harus terlibat dalam kompetisi dan taruhan, yang pada gilirannya melibatkan keserakahan, kemunafikan,

¹²⁴ *Ihya*, I: 217; III: 111; *Mukhtasar al-Ihya'*, 109.

kesombongan, dan kebencian. Dan sekali semua itu menjadi kebiasaan jiwa, akan membuat individu terjerembab ke dalam perbuatan-perbuatan tidak terpuji.¹²⁵

Hubungan kausalitas tersebut juga tidak disebabkan oleh sesuatu yang bersifat turunan atau penularan bersifat genetik. Jelas, wacana-wacana yang dikemukakan Galton, Spencer, dan Gardner tidak terlintas dalam benak Ghazali, dan menempatkan dirinya pada satu keadaan sifat alami manusia yang ditentukan oleh kemampuan intelek dalam berkehendak (*irada*).¹²⁶ Yang terakhir ini, yang bersumber dari hati, berlawanan dengan potensi-potensi negatif, sebab bebannya adalah penentuan konsekuensi-konsekuensi kejahatan dan peringatan-peringatan untuk melawannya yang diberikan sebelumnya. Kehendak tersebut menjadi tempat untuk kesadaran penuh dan akuntabilitas, dan hal ini dicapai masing-masing dan setiap orang dari kita. Karenanya, tidak ada yang ditentukan sebelumnya; dan berhasil-tidaknya diserahkan pada hati dan kemampuannya dalam menyelesaikan perjalanan hidup tanpa melalaikan perhatiannya terhadap perampok jalanan. Pertanggung-jawaban individu benar-benar amat penting.

Atas dasar semua itu, perilaku etis dibutuhkan maksimal dan berfungsi sebagai proses latihan, sebab jika tidak begitu, tidak akan ada makna apapun dalam konteks moral, nasehat, dan instruksi pendidikan.¹²⁷ Bagi Ghazali, dan juga tradisi yang melahirkannya, pendidikan merupakan sarana inti dalam rangka memelihara diri (*self*). Kenyataannya, pembentukan perilaku etis mulai dengan memperhatikan suara hati dan kehendaknya menuju nasehat-nasehat baik, dan banyak sekali hal itu disinggung dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Teks itu menyatakan: "Tidak ada perbuatan yang paling disukai Tuhan selain memberi makan dan minum mereka yang lapar dan haus," dan "tidak seorangpun yang kenyang tapi tidak memberi perhatian pada yang lapar yang akan masuk Surga." Lapar, dalam ketentuan ini, dikatakan melahirkan "kesucian hati," "kepasrahan," "kerendahan hati," "kesehajaan," "selalu memperhatikan mereka yang kelaparan," dan, paling penting dari semua itu, mencegah keserakahan dan perilaku buruk."¹²⁸ Sekali semua ini diperhatikan,

¹²⁵ *Ihya'*, I: 216-217; III: 92-93.

¹²⁶ *Ibid*, III: 9.

¹²⁷ *Ibid.*, III: 65, 70; baca pula Miskawayh, *Tahdhib*, 32ff. Untuk analisa antropologi yang baik tentang latihan ini dalam konteks modern, baca Mahmood, *Politics of Piety*, terutama 118-152.

¹²⁸ *Ihya'*, III: 88, 98-99.

semua itu memiliki efek membentuk prilaku yang melahirkan manfaat. Lapar menjauhkan dari tidur, sebab siapa yang terlalu banyak makan akan banyak tidur, dan tidur lebih banyak bagaikan mati: ia memperpendek kehidupan yang aktif dan menjauhkan orang beriman dari kesempatan berjuang (*jihad*) untuk pengembangan diri. Terlalu banyak makan juga menyebabkan lambat bergerak, dan menjadi penyebab lain yang tidak hanya melalaikan pembinaan diri¹²⁹ tetapi juga melahirkan sejumlah penyakit.¹³⁰

Perhatian terhadap diri disempurnakan melalui pelatihan (*riyadha*), proses yang berlangsung terus-menerus yang membawa diri pada melakukan perbuatan tersebut secara terus-menerus sehingga membentuk dan menentukan jiwa. Proses tersebut bisa jadi dimulai dengan satu upaya yang berat dan susah, yang kemudian berlanjut secara bertahap hingga menjadi satu kegiatan yang dipandang ringan, yang pada akhirnya menjadi sesuatu yang alami (*thab*).¹³¹ Setiap perbuatan dalam proses latihan tersebut bersumber dari hati yang kemudian efeknya meluas kepada bibir, tangan dan kaki, dan bagian luar fisik lainnya. Badan diatur agar bergerak dan/atau tidak bergerak dan melakukan gerakan sesuai dengan perintah atau arahan intelek hati. Sekali badan itu terbiasa dengan perintah kekuatan intelek dan secara otomatis merespon terhadap perintah tersebut, badan tersebut mengembalikan efek yang sama kearah hati dan intelek. Dengan kata lain, prilaku badan yang terlatih, yang dipahami sebagai alam kedua, kemudian berubah dengan mempeluas kebiasaan hati. Pada tahap demikian, prilaku yang bersifat badaniyah dan intelek mulai bergerak secara harmonis, melalui

¹²⁹ Foucault, "Technologies of the Self," 226ff.

¹³⁰ *Ihya'*, III: 100.

¹³¹ Ibid, III: 70. Walaupun Ghazali tidak membuat hubungan jelas antara pengembangan tentang diri ini dan teori *usul* tentang *tawatur*, fondasi apistemik untuk proses-proses keduanya merupakan satu kesatuan yang saling berbagi. Pengulangan melakukan kegiatan melahirkan sikap: dalam *usul*, akibat dari transmisi secara bersama merupakan satu pemahaman teoretis menyangkut informasi yang melahirkan kepastian, sementara dalam pengembangan tentang diri, ini merupakan pemahaman praktis tentang prilaku etis yang membentuknya ke dalam jiwa melalui pertimbangan pengertian seperti itu (karenanya menghasilkan *thab*). Hallaq, "Inductive Corroboration," 3-31. Ibn Khaldun menulis: "Satu kegiatan yang dilakukan akan menambah satu sifat (*sifa*) pada esensi jiwa. Dengan pengulangan, hal itu menjadi satu 'kondisi' (*hal*), sebagai satu sifat yang belum terbentuk secara kokoh. Setelah dilakukan dengan pengulangan terus-menerus maka akan menjadi satu kebiasaan (*malaka*), yakni sifat yang terbentuk kokoh." Dikutip dalam Lapidus, "Knowledge," 53-54.

gerakan (*dawr*) sirkuler dan dialektik. Gerak yang saling berganti arah atau gerak resiprokal ini melahirkan kerja bersama sekaligus melahirkan akibat-akibat yang progresif dan berlipat.¹³²

Dengan demikian, konsepsi Ghazali tentang seperangkat proses pelatihan, meluas hingga mencakup semua perilaku manusia. Kehidupan di dalam diri dan diri itu sendiri merupakan pelatihan. Namun demikian, sumber pelatihan terletak dalam seperangkat kegiatan yang telah ditentukan secara jelas dan telah menjadi sesuatu yang paradigmatik: terutama, lima tiang agama seperti telah kita diskusikan sebelumnya. Kelimanya merepresentasikan sebagai sarana guna mencapai *akhlaq*, yakni satu koridor yang menjadi jalan guna mencapai etika dasar. Diskusi Ghazali tentang lima tiang agama, yang sangat mendorong efek bersifat etis yang lahir dari kelimanya, merupakan sesuatu yang bersifat kepasrahan, imajinatif, metaforik, dan aporistik, yang diperkaya dengan semacam hukum dan bahasa mistik. Artikulasi sintetik ini nampak kokoh dalam realitas kehidupan nyata, satu realitas dimana paham sufi mainstream dan Shari'a bersama, bersatu, dan bergabung menjadi sesuatu yang menyatu menyangkut praktek yang bersifat efektif dan teknologis.

Kemudian, pada analisa akhirnya, pelatihan tersebut dimaknai dan diimplementasikan melalui lima tiang agama. Jika semua hidup dan kehidupan harus menjadi obyek pelatihan, maka setiap aspek hidup pada akhirnya harus mencakup dan diimplementasikan oleh satu atau lebih dari tiang agama tersebut. Shalat ditentukan oleh "perbuatan-perbuatan yang dilakukan hati" (*min amal al-qalb*), yang hakekatnya berarti bahwa hati harus secara terus-menerus hadir ketika shalat itu dilakukan. Kehadiran hati diwujudkan dengan niat, dijelaskan dan diperluas melalui satu arti di atas dan melampaui arti-dasar seperti telah kita diskusikan sebelumnya. Kehadiran hati (*hudhur al-qalb*) merupakan inti dari semua itu, menentukan pra-kondisi menyangkut shalat. Kehadiran hati ini mengarahkan perhatian penuh kepada sesuatu yang dituju, sebab, pada akhirnya, shalat merupakan satu percakapan (*munajat*) hati antara seorang beriman dengan Tuhannya. Seseorang tidak akan bisa melakukan percakapan secara benar dan baik dengan orang lain jika dihalangi oleh hal-hal lain. Niat betul-betul menjamin konsentrasi percakapan

¹³² *Ihya'*, III: 70. Lihat pula Mahmood, *Politics of Piety*, 135-139, yang di dalamnya dielaborasi paedagogi etis...dimana perbuatan formatif yang bersifat eksternal (seperti shalat) dipahami sebagai menciptakan tempat yang sejalan di bagian dalam" (135).

dimaksud seputar dan secara eksklusif bagi Subyek yang melakukan. Persyaratan suci dalam percakapan ini diterjemahkan ke dalam arti niat yang terdalam, yakni sesuatu yang, seperti ditegaskan Ghazali, tidak terdapat pada tiang agama yang lain. Tuntutan mencegah penumpukan kekayaan bagi orang beriman memberikan makna penting pada keinginan untuk memenuhi ajaran *zakat*, bahkan ketika niat yang dilakukan secara sadar-pun gagal dihadirkan; sebab kegiatan berupa pencegahan penumpukan kekayaan itu memaksa diri seseorang dalam hatinya akan hadirnya suatu nuansa semacam niat, betapapun tidak sempurnanya. Hal yang sama juga terjadi pada haji dan puasa, sebab kesulitan dalam pelaksanaan kewajiban tersebut memaksa adanya dorongan tentang sesuatu yang bisa digolongkan pada niat. Tetapi hal yang sama tidak terjadi pada shalat, sebab shalat merupakan kegiatan sebatas membaca, menunduk, tegak, dan berdiri—kegiatan yang tidak memerlukan upaya keras dan melelahkan. Tanpa niat dalam shalat, perbuatan itu sendiri tidak dihitung, betapapun seringnya dilakukan.¹³³

Dikaitkan dengan niat suci dan eksklusif adalah pemahaman yang dalam terhadap semua yang terdapat dalam shalat. Setiap kata memiliki makna yang harus dipahami, dan demikian pula semua kata yang ada di dalamnya. Sebab arti yang terdapat dalam bahasa itulah yang memungkinkan seseorang yang melakukan shalat secara sadar menghadap Tuhan sebagai suatu entitas Yang Maha Besar (*'azamat Allah*), satu sifat inti yang menentukan hubungan khusus tentang kekuasaan antara yang rendah (relatif) dan yang tinggi (absolut). Juga menjadi bagian integral dalam hubungan ini adalah perasaan mendalam berupa takut dan hormat yang luar biasa (*hayba*), disertai kesadaran seseorang akan kekhilafan-nya (*haya'*).¹³⁴ Yang terakhir ini merepresentasikan kesadaran bersifat intelek menyangkut keinginan yang konstan dan berlanjut akan “perhatian tentang diri,” yakni satu kesadaran tentang satu etika yang kokoh yang melandasi semua perbuatan yang harus dilakukan. Ditambahkan ke dalam praktek shalat (sebagai tiang agama pertama), adalah bahwa keinginan melatih diri (*self*) dan pengembangannya meletakkan fondasi logis dan kronologis untuk keberlanjutan yang baik akan kewajiban-kewajiban lainnya. Karenanya, benih-benih perilaku etis itu berasal dari dan berada dalam diri.

¹³³ *Ihya'*, I: 209-211.

¹³⁴ *Ibid.*, I: 212.

Sebagai satu kemampuan jiwa, keinginan merupakan sebuah kehendak (*irada*) yang dengannya niat dibutuhkan. Karenanya, niat merupakan kegiatan internal yang bisa diekspresikan melalui sarana eksternal. Misalnya, seseorang tidak bisa dikatakan cinta hanya karena mengatakan: “Saya berniat jatuh cinta.” Agar pernyataan itu bermakna, cinta harus dikeluarkan dari diri (*self*) yang paling dalam. Akan tetapi, cinta yang tulus bukan hanya menjadi contoh perbuatan yang berasal dari dalam. Sebenarnya, hal ini merupakan sesuatu yang penting sekaligus makna terdalam dari niat, sebab cinta memanifestasikan niat dalam bentuknya yang sempurna. Cinta yang tulus lahir dari satu persepsi terdalam (*al-bashira al-bathina*), satu kemampuan dari hati yang intelek. Persepsi demikian lebih utama dari persepsi berupa perasaan, dalam arti bahwa hal tersebut lebih indah dan akibatnya lebih cepat dalam melahirkan pemahaman dan, lebih dari itu, pada level yang lebih dalam. Kemampuan untuk memasukkan makna abstrak bekerja di dalam dan karenanya bisa menggambarkan bentuk-bentuk yang ada di dalam yang lebih utama dibandingkan persepsi eksternal. Hanya dengan cara pengertian persepsi seperti itulah seseorang bisa cinta secara tulus, sebab tidak ada persepsi eksternal yang bisa membantu.¹³⁵

Bagi Ghazali, cinta kepada Tuhan nampak dalam ketakutannya terhadap hukum suci, sebab cinta yang demikian mendominasi wacana dalam keseluruhan pembahasan kitabnya *Ihya'*. Karena itu, pemeliharaan tentang diri (*self*) diselimuti oleh cinta yang demikian itu dan sebagai konsekuensinya, ia terus mengikutinya. *Mencintai Tuhan berarti memelihara diri, melatih diri, dan menempatkan diri (self) sebagai bagian dari satu refleksi diri dan sekaligus melaksanakan kegiatan-kegiatan yang dilakukan secara rutin dengan penuh kesadaran*.¹³⁶ Cinta itu menyeluruh. Ia memasuki wilayah shalat dan puasa sebagaimana pula haji dan *zakat*. Yang terakhir, misalnya, memiliki sejumlah fungsi, dan yang paling utama adalah kekuatannya untuk menguji cinta. *Zakat* adalah satu tes untuk membedakan

¹³⁵ *Mukhtasar al-Ihya'*, 311, 324-325.

¹³⁶ Perlu dicatat di sini bahwa menurut Ghazali, arti cinta yang terdapat dalam diri harus dibedakan secara tajam dari hubungan cinta/Diri dalam doktrin-doktrin Sufi lainnya. Baca, misalnya, Attar, *Conference of the Birds*. Cinta di sini semacam doktrin-doktrin mistik—melampaui Sufi paradigmatis dan menstrem sebagaimana diungkap Ghazali—yang mendorong munculnya serangan Ibn Taymiyya terhadap mistik yang panteistik. Baca Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*.

kemudian memaksa untuk memilihnya, sebab cinta merupakan sesuatu yang lebih cenderung menyembunyi makna ketimbang mengungkapnya. Tetapi kebenaran akhirnya harus memberikan pencerahan. Ghazali menolak bentuk-bentuk cinta yang tidak jelas dan membingungkan, menekankan pentingnya mengidentifikasi bentuk-bentuk cinta yang inferior dan membuatnya pasrah secara sepenuhnya kepada satu bentuk yang lebih superior. Pada akhirnya, merupakan satu keharusan bahwa satu tipe cinta harus siap dikorbankan untuk kepentingan pihak lain:

Pernyataan dua-*shahadah* merupakan satu komitmen terhadap yang Maha Satu, satu kesaksian akan individualisasi Tuhan, Sesuatu yang disembah. Satu kondisi untuk memenuhi pernyataan dua-*shahadah* adalah bahwa tidak ada yang patut dicintai kecuali Satu Individu tersebut, sebab cinta tidak mengenal perbedaan. Namun demikian, pernyataan verbal [itu sendiri] tidak terlalu berguna, begitu pula yang bercinta diuji dengan menjauhkan dirinya dari sesuatu yang dicintai. Kekayaan materi dicintai oleh manusia, sebab hal itu menjadi alat yang dengannya mereka menikmati kesenangan duniawi dan dengan itu pula mereka menikmati hidup di dunia ini sekaligus takut mati, walaupun hanya melalui kematian itulah bahwa seseorang bertemu dengan yang Dicintai. Orang-orang diuji akan kebenaran pernyataannya tentang sesuatu yang Dicintai dengan cara memelihara sebaik-baiknya kekayaan yang dimiliki dan dicintainya.¹³⁷

Dalam konsepsi paradigmatis tentang paham Shari'a yang bersifat mistik ini, moralitas disertai dan diselimuti oleh nilai. Seperti H.A. Prichard suatu saat mengungkapkan, "kita harus membedakan secara tajam, walaupun keduanya berhubungan erat, antara moralitas dan nilai sebagai bentuk kebaikan yang independen," sebab perbuatan yang baik itu dilakukan "dengan sengaja dan senang"—yang dikarakteristikan oleh Ghazali sebagai satu perbuatan cinta. Yang demikian tidak dilakukan atas dasar

¹³⁷ Ihya, I: 276. Amat penting untuk membandingkan pandangan Ghazali di sini dengan narasi modern seperti ditawarkan Charles Taylor, *Sources of the Self*, terutama 93-94.

karena perasaan kewajiban tetapi lebih sebagai keinginan yang hakikinya baik, yang berasal dari sekumpulan emosi yang baik secara intrinsik. Karenanya, dalam satu perbuatan berupa berbagi secara ikhlas, motifnya adalah keinginan untuk membantu orang lain yang berasal dari perasaan simpati kepada pihak lain tersebut...satu perbuatan yang pada waktu yang sama bukanlah prilaku yang didorong oleh spirit publik atau pengaruh keluarga atau yang semacamnya.... Kebaikan dari prilaku yang demikian itu berbeda dari kebaikan suatu prilaku yang padanya diterapkan moral dalam pengertiannya yang strik dan sempit, misalnya satu prilaku dilakukan karena suatu kewajiban.¹³⁸

Efek secara keseluruhan dari konsepsi Shari'a yang bersifat mistik—seperti tergambar dalam wacana Ghazali—hakikinya adalah bertujuan untuk membawa nilai-nilai baik agar sesuai dan sejalan dengan moral.

3. Tidak Serasinya Subyektivitas

Atas dasar semua itu, adalah bertemu dan menyatunya tiga hal berupa hukum, moralitas, dan mistik yang bebas,¹³⁹ dalam saling-keterkaitannya yang erat, yang memungkinkan Ghazali dan orang-orang yang sepaham dengannya¹⁴⁰ bicara tentang pengembangan diri seperti itu. Cinta dan takut menyatu dalam menanamkan perasaan mendalam tentang kepasrahan diri terhadap kekuasaan yang lebih tinggi yang menciptakan—dan karenanya memiliki—segala yang di alam raya ini. Dalam pandangan Ghazali, sebagaimana dalam tradisi Sufi yang menghembuskan konsepsi-konsepsi tentang hukum moral secara menyeluruh, cinta membutuhkan satu status prominan dalam hubungan antara manusia dan Tuhan. Memelihara dan melatih diri menjadi sarana mengekspresikan cinta, sebab ekspresi yang hakiki merepresentasikan

¹³⁸ Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" 31-32.

¹³⁹ Untuk mistik yang "bebas" dan "moderat" yang menjadi karakteristik Islam Sunni, baca Hurvitz, "Biographies and Mild Asceticism." Tapi perlu diingat bahwa Islam non-Sunni juga berbagi pemahaman yang sama tentang etika mistik yang bebas ini.

¹⁴⁰ Misalnya, Miskaway, *Tahdhib*; Zabidi, *Ithaf al-Sada*; Kashani, *al-Mahajja al-Baydha'*.

jaminan tentang *qurba*, yakni mendapatkan tempat terdekat dengan Tuhan dan menjadi tetangga-Nya (*jiwar*).

Atas dasar konsepsi yang demikian itu, tidak ada pertanyaan yang patut diajukan mengapa seseorang itu harus bermoral, yang patut diajukan adalah bagaimana seseorang bisa menampilkan dirinya sebagai sosok manusia bermoral. Dan sarana menampilkan sosok yang demikian itu dihubungkan dengan seperangkat kagiatan yang luas dan saling terhubung secara timbal-balik menyangkut segala yang terdapat dalam diri. Kebenaran perilaku bermoral dan sesuatu yang benar untuk dilakukan dihadapan Tuhan dan manusia lainnya mewujudkan dalam kegiatan-kegiatan yang secara umum bersifat sederhana (*ascetic*),¹⁴¹ berupaya agar semuanya berpengaruh secara efektif terhadap tubuh orang beriman yang dengannya jiwa dapat terbentuk untuk menaati perintah-perintah moral intelek dari hati. Di sini, pandangan manusia tentang posisinya di alam raya ini merupakan salah satu dari “hubungan epistemik antara asketisme dan kebenaran,” kebenaran yang tidak ada akhirnya, bahkan setelah mati sekalipun. Dan tanda penjagaan diri yang sekarang “bersifat kabur dan lemah,” sebagaimana Foucault menjelaskan kepada kita, merupakan bukti transformasi epistemik yang di dalamnya perkembangan tentang diri yang secara positif telah berubah menjadi perkembangan tentang tubuh—perkembangan yang secara positif dapat menyelesaikan persoalan “pengetahuan tentang dirimu sendiri.” Seperti seringkali dikatakan, penekanan pada “Saya” (*I*) dan pada barang apa “yang berguna bagi saya” terkait erat dengan pencarian terus-menerus tentang kebanggaan diri guna menghubungkan segala hal yang terdapat di luar dengan kebutuhan-kebutuhan dan keinginan diri pribadi (*self*), semua itu menjadi inti dari eksistensi.¹⁴² Karenanya, transformasi berakhir dengan perubahan dari sisi penampilan individu dari bagian dalam diri menuju bagian luar, dan karenanya hal yang banyak dibicarakan adalah tentang kecenderungan terhadap fenomena modern tentang hedonisme dan kebanggaan diri. Pengembangan baru tentang tubuh justru mendorong semakin besarnya perhatian terhadap hal-hal yang terkait dunia materi, pembentukan

¹⁴¹ Ibn Muflih, *Adab*, III: 464-465.

¹⁴² Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 170: “Narcissisme mengasumsikan pencarian terus-menerus tentang identitas diri, tetapi semua ini merupakan satu pencarian yang sulit, sebab perjuangan yang tidak pernah berhenti tentang “Siapa saya” lebih merupakan satu ekspresi pengaruh sikap narcissisme ketimbang satu pertanyaan realistik.

kehidupan materialistik, keinginan memperkuat dan memperpanjang usianya di dunia ini. Hasilnya, seperti telah kita saksikan, adalah kehidupan yang tidak baik, fragmentasi tentang diri, dan kehidupan narcisisme yang menyeluruh. Jika dalam pengembangan diri, puasa membentuk dan melatih jiwa, dalam pengembangan tubuh hal tersebut memperkuat tubuh itu sendiri, badan tanpa spirit. Namun demikian, puasa dalam kedua proses pengembangan tersebut dilakukan melalui perbedaan-perbedaan kualitas lain: sementara yang satu melahirkan “jiwa yang damai” (*al-nafs al-muthma’inna*) dalam diri, yang lain melahirkan badan yang sehat secara fisik; sementara dalam pengembangan diri hubungan terjadi antara “asketisme dan kebenaran,” dalam perkembangan badan, hubungan terjadi antara sesuatu yang bersifat materi dan kebenaran, kebenaran seperti terdapat dalam ilmu yang bebas nilai yang tidak mengandung makna dan nilai yang inheren dalam dunia yang bersifat mekanik, “tidak rasional,” “bodoh,” dan pasif.¹⁴³

Bersamaan dengan transformasi tersebut adalah hal lain yang terjadi dalam hubungan-hubungan kekuasaan. Sementara pengembangan diri cenderung mengenalkan hal-hal pengendalian diri dalam hubungan tersebut dan karenanya terjadi satu kesatuan yang pasti dengan alam dan semua yang ada, pengembangan badan cenderung melahirkan pandangan bahwa aspek materi dari hubungan kekuasaan tersebut merupakan standar utama bagi manusia. Inilah manusia yang telah menguasai dunia modern yang tidak mengenal kecuali politik dan penaklukan dunia yang secara normatif bisu dan tidak mengenal ajaran moral. Inilah manusia yang melihat dunia “apa adanya” dan sebagai eksistensi positivistik, yang mengakui adanya kekuasaan yang bisa jadi dipahami sebagai satu-satunya logika dan hukum dalam hubungan-hubungan politik. (Penting dicatat di sini bahwa transformasi menjelaskan bukan hanya munculnya tetapi juga relevansi kuat teori kekuasaan/pengetahuan yang ditawarkan Foucault saat ini, satu teori yang—saya duga—tidak jelas sekaligus tidak relevan dengan satu budaya yang berintikan pengembangan diri-pribadi (*self*). Dalam makna tertentu, keberhasilan Foucault sebagai tokoh teori kekuasaan dapat diduga melalui diagnosanya bahwa sesuatu berupa pengembangan diri bagi kita bersifat modern (“yang kabur dan tidak berdaya”).

Atas dasar semua itu, proyek yang ditawarkan Ghazali bukan sekedar satu sintetik intelektual dari moralitas, hukum, teologi, mistisisme, dan filsafat

¹⁴³ Lihat Bab VI, bagian 1.

tetapi juga merupakan satu hentakan yang bersifat antropologis terhadap subyektivitas Muslim, yang pada gilirannya mampu menangkap intelektual, komunitas sosial, dan kekuatan-kekuatan psikologis yang membentuk subyektivitas dimaksud kearah satu paradigma. Diskusi hukum menyangkut lima tiang agama—fondasi yang kuat dan tidak diragukan menyangkut konsep tentang apa yang dimaksud menjadi seorang Muslim—tidak hanya diterima secara lapang dada tetapi juga berubah mejadi sarana sosio-psikologis menyangkut konstruksi pengetahuan dan perilaku. Dengan kata lain, paham Shari'a yang bersifat legal menjadi wilayah budaya sebagaimana, jika tidak lebih dari, negara-modern telah mensyaratkan satu karakter sosial-budaya yang fleksibel. Dalam pandangan Ghazali dan juga pandangan dunia Islam selama tradisi pra-modern, hukum berada dalam satu dialektika bukan hanya dengan aturan-aturan sosial dan budaya¹⁴⁴ tetapi juga, bahkan yang terpenting, dengan psikologi sebagai satu realita mistik yang baik. Karenanya, kita secara tegas bisa menyatakan bahwa Shari'a itu, disamping karakter legal-moralnya yang kuat, pada saat yang sama merepresentasikan satu wilayah mistisisme yang praktis, dan dengan seperti itu hal tersebut secara keseluruhan menyatu dalam mainstream cara-cara Sufistik dalam Islam. Jika kita menerima pemahaman yang demikian ini, maka berimplikasi jauh dan serius. Jika Shari'a itu *juga* merupakan sesuatu yang secara psikologis bersifat mistik, dan jika Shari'a menjadi kekuasaan "legislatif" pemerintahan Islam yang disepakati dan bersifat paradigmatis,¹⁴⁵ maka *pemerintahan tersebut bukan hanya menyangkat hukum, moralitas, dan segala organ yang terkait; ia juga dan pada saat yang sama menyangkut satu persepsi mistik tentang dunia, yakni satu persepsi yang betul-betul ada dan berlaku di tengah-tengah masyarakat—direpresentasikan melalui satu kelompok masyarakat yang terdiri dari orang-orang mistik sekaligus fuqaha'¹⁴⁶--yang tidak membedakan, dalam kenyataan hidupnya, antara makna-makna legal, moral, dan mistik.*

Pertanyaan yang patut diajukan di sini adalah: Akan seperti apa wajah dunia kita jika kekuasaan legislatif dalam negara-modern bisa secara mutlak dan eksklusif menentukan hukum dalam wilayah yang dikuasai, yakni

¹⁴⁴ Lihat Bab V, bagian 2; Hallaq, *Shari'a*, 159-196.

¹⁴⁵ Lihat Bab V.

¹⁴⁶ Tidak berlebihan untuk dikatakan bahwa pada masa Islam pra-modern, sembilan dari setiap sepuluh *fuqaha'*, kecil dan besar, selalu terikat pada atau menjadi bagian dari salah satu cabang mistisisme atau lainnya. Hal ini bahkan mungkin masih di bawah estimasi jumlah yang sebenarnya.

satu hukum yang—dalam batasan populasi sipil—akan dihormati dan dipatuhi sepenuhnya oleh kekuasaan yudikatif dan eksekutif? Begitu pula, berdasarkan pemisahan kekuasaan yang ada, akan seperti apa jadinya dunia kita jika hukum ini *pada saat yang bersamaan* juga sebagai moral dan mistik? Filsafat moral Barat, seperti kita pahami, telah mengembangkan satu kritik tertentu menyangkut pemikiran yang efeknya berupa panggilan untuk melukiskan sekumpulan moral yang berasal dari warisan intelektual Eropa,¹⁴⁷ tetapi ini tetap hanya semacam upaya kecil yang belum menghasilkan sesuatu yang bisa digolongkan sebagai lahirnya kekuatan paradigmatis, apalagi paradigma. Negara dan subyek modern yang dilahirkan secara sukses—dan juga, seperti yang akan segera kita saksikan, kapitalisme dan korporasi—semuanya justru semakin mengarah pada satu kenyataan bahwa tidak akan lahir satu paradigma seperti yang diharapkan, termasuk, dan terutama, sesuatu yang bisa disebut bersifat Islami. Hakekat *manusia-modern*, berdasarkan definisi yang dikandungnya, merupakan anti-tesis terhadap *manusia-bermoral* sebagaimana kita pahami.

¹⁴⁷ Tokoh penting dalam hal itu adalah Charles Taylor dan, terutama, Alasdair MacIntyre. Untuk tokoh yang pertama, baca *Sources of the Self* dan juga *Malaise of Modernity*; sedangkan untuk tokoh kedua, baca *After Virtue* dan juga *Whose Justice?* Lebih jauh tentang topik ini bisa dibaca pada Bab III dan IX dari buku ini.

Bab VIII

ANCAMAN GLOBALISASI DAN MORAL EKONOMI

Uang dimanapun selalu dipandang sebagai panglima, dan segala sesuatu yang berpuncak pada dirinya sendiri pada akhirnya hanya menjadi alat dan sarana semata (Georg Simmel, *The Philosophy of Money*).

Adapun orang yang memberikan (hartanya di jalan Allah) dan bertakwa, dan membenarkan adanya pahala yang terbaik (Surga), maka Kami kelak akan menyiapkan baginya jalan yang mudah. Dan adapun orang-orang bakhil dan merasa dirinya cukup, serta mendustakan pahala yang terbaik, maka kelak Kami akan menyiapkan baginya (jalan) yang susah. Dan hartanya tidak bermanfaat baginya apabila ia telah binasa. Sesungguhnya kewajiban Kamiilah memberi petunjuk, dan sesungguhnya kepunyaan Kamiilah akhirat dan dunia. Maka, Kami memperingatkan kamu dengan Neraka yang menyala-nyala. Tidak ada yang masuk ke dalamnya kecuali orang yang paling celaka, yang mendustakan (kebenaran) dan berpaling (dari iman). Dan kelak akan dijauhkan orang yang paling takwa dari Neraka itu, yang menafkahkan hartanya (di jalan Allah) untuk membersihkannya (al-Qur'an (92): 1-18).

Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa itu...pada harta-harta mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak mendapat bagian (al-Qur'an (51): 15, 19).

Dan terhadap orang yang minta-minta maka janganlah kamu menghardiknya (al-Qur'an (93): 10).

Untuk kepentingan argumentasi, mari kita umpamakan di sini bahwa pemerintahan Islam telah ada dan eksis. Mari kita bayangkan bahwa kondisi minimal untuk lahirnya pemerintahan Islam telah tersedia, termasuk, tetapi tidak terbatas pada, hal-hal berikut: (1) adanya kekuasaan suci dimana hukum-hukum moral Tuhan diimplementasikan, sebagai satu sistem prinsip moral, ke dalam norma-norma "hukum" praktis; (2) satu pemisahan kekuasaan yang nyata dimana legislatif—*penemu* apa yang disebut dengan norma-norma "hukum" praktis—bersifat independen secara penuh, secara hakekat merepresentasikan sumber dari semua hukum di wilayah dimaksud; (3) kekuasaan legislatif dan yudikatif digerakkan melalui proses moral yang bekerjanya merupakan campuran dan kombinasi menyeluruh antara kenyataan dan nilai dan juga antara yang Senyatanya (*Is*) dan yang Seharusnya (*Ought*); (4) kekuasaan eksekutif pada umumnya dibatasi pada implementasi dari kehendak legislatif dan dibolehkan melakukan penentuan aturan-aturan administrasi yang bersifat kecil dan temporal, semuanya sejalan dengan kehendak legislatif dimaksud. (5) satu keadaan dimana "norma-norma hukum" praktis yang berbasis moral ditujukan untuk melayani masyarakat, membina masyarakat, dan melayani kepentingan mereka sebagai entitas bermoral (termasuk di dalamnya suasana egaliter yang baik dan sistem keadilan sosial yang berbasis al-Qur'an); (6) institusi pendidikan pada semua level yang dirancang serta diimplementasikan oleh masyarakat sipil yang betul-betul independen yang dibentuk atas hasil dialektika dari kelima kondisi tersebut di atas; (7) sistem pendidikan, rendah dan tinggi, yang memfasilitasi pertanyaan sekaligus jawaban tentang makna kehidupan yang baik, melibatkan ilmu sosial dan humaniora sejauh kehidupan bermoral tersebut membutuhkan investigasi (di sini akal tidak menjadi instrumen); (8) konsep tentang kewarga-negaraan dimetamorphekan secara sukses ke dalam konsep komunitas moral yang paradigmatis, yang di dalamnya setiap anggota masyarakat berhubungan dengan anggota masyarakat lainnya dalam satu hubungan moral atas dasar ikatan timbal-balik (di sini, konsep Schmitt tentang politik dan, bersama dengan itu, juga pengorbanan warga-negara, keduanya dikesampingkan); (9) para anggota Masyarakat Muslim melakukan pengembangan diri (*self*),

dengan memandang dirinya sendiri, baik secara sendiri maupun bersama, sebagai perluasan dari alam raya yang diselimuti dengan moral.

1. Dunia Global

Andaikan kita bisa membayangkan adanya satu bentuk pemerintahan paradigmatis seperti digambarkan sebelumnya, kita harus juga bisa membayangkan dan, betul-betul, meyakini bahwa pemerintahan yang demikian harus ada pada komunitas *negara-negara-modern*, sesuatu yang eksis sesuai dengan semua kriteria seperti telah kita diskusikan pada empat Bab sebelumnya. Seperti telah kita saksikan, inti dari konsep kekuasaan populer, berdasarkan definisi yang telah ada, membayangkan bahkan mensyaratkan akan eksistensi negara-negara lain. Satu negara diakui adanya hanya dengan adanya negara-negara yang lain, atas dasar ketentuan bahwa setiap anggota komunitas mereka merupakan satu entitas independen.¹ Dunia kita diciptakan tidak hanya atas dasar eksistensi negara-negara, tetapi juga menjadi tempat dimana tidak ada ruang politik antara negara-negara tersebut. Seseorang tanpa negara disebut sebagai seseorang yang tidak jelas identitasnya (*a persona non-grata*). Karena itu, agar pemerintahan Islam bisa menjadi sebagai entitas politik yang diakui, ia harus diakui sebagai peserta dalam komunitas negara-negara-bangsa, betapapun pandangan hidupnya berbeda dengan negara-negara bangsa tersebut.

Tidak berhenti di situ. Tatanan internasional negara-negara ini berangsur-angsur semakin didominasi oleh pola hubungan kekuasaan baru yang saat ini dikenal dengan globalisasi. Walaupun dunia telah menyaksikannya selama dua millenia lebih, penaklukan, migrasi, dan bentuk-bentuk tertentu kegiatan bisnis lintas regional, globalisasi modern memiliki kualitas berbeda.² Ini tidak hanya berupa fenomena ekonomi (sebagaimana pada umumnya bentuk komersial pra-modern, walau dalam bentuk relatif kecil); tetapi berupa kehidupan ekonomi yang mengancam, dan bahaya yang meluas secara sosial sekaligus budaya. Amat esensial dalam globalisasi modern adalah dialektika yang tidak terbayangkan—dihasilkan melalui teknologi komunikasi—antara lokal dan global, dimana peristiwa-peristiwa lokal secara otomatis dan sinkronik menghadirkan makna-makna global.

¹ Breully, *Nationalism*, 369.

² Untuk perbedaan antara bentuk-bentuk globalisasi modern dan pra-modern, lihat Held, et al., *Global Transformations*, 340-341, 363-369.

Sebaliknya dapat pula dikatakan, makna-makna global dan peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam kehidupan lokal, secara otomatis melahirkan makna-makna global, sebagaimana mereka juga menjadi bagian dari dan integral pada lokal.

Dalam terminologi yang bersifat substantif, jaringan-jaringan politik dan terutama transnasional ekonomi telah mempertegas dominasinya melampaui batas-batas negara, menempatkan batas-batas negara ini sebagai sesuatu yang bisa diabaikan/dilampaui. Lebih dari itu, amat jelas bahwa pasar dan ekonomi yang mengontrol dan mengarahkan gelombang besar ini ke arah globalisasi dilakukan oleh kalangan kapitalis dan bukan sosialis, egaliter, dan populis. Jelas bahwa globalisasi merupakan proyek negara-negara kaya dan kuat dan korporasi-korporasi yang bersifat kolosal diatur secara cerdas oleh mereka,³ satu proyek yang pada dasarnya dirancang dan diperuntukkan untuk negara-negara lemah.⁴ Hal yang sama juga terjadi bahwa paradigma ekonomi politik dari negara-negara adikuasa ini merupakan sesuatu yang disebut liberal. Tidak ada kekuatan ekonomi-politik penting lainnya yang kita kenal.⁵ Dengan dominasi seperti itu, tujuan utama dari tatanan liberal adalah menciptakan, sedapat mungkin, satu pasar dunia yang bekerja berdasarkan norma-norma hukum yang sama bahkan identik.⁶ Walaupun tatanan liberal globalisasi melampaui, berdasarkan definisi yang ada, batas-batas negara, hal itu juga menunjukkan dan merefleksikan ideologi yang hampir sama dari negara-negara liberal, yang pada umumnya melahirkan bentuk-bentuk paling kuat dan modern tentang globalisasi. Korelasi dan hubungan yang kuat antara

³ Guibernau, "Globalization and the Nation State," 246; Sorensen, *Transformation of the State*, 33.

⁴ "Jika globalisasi tidak berhasil dalam memberantas kemiskinan, juga dalam meyakinkan terwujudnya stabilitas.... Para pengeritik globalisasi menuduh negeri-negeri Barat sebagai munafik, dan kritik ini ternyata benar. Negeri-negeri Barat telah mendesak negeri-negeri miskin untuk menghapus hambatan-hambatan perdagangan, tetapi mempertahankan batasan yang mereka tentukan, mencegah negara-negara berkembang untuk mengeksport produk-produk pertanian sehingga menjauhkan mereka dari income ekspor yang amat mereka butuhkan. Amerika Serikat tentu merupakan salah satu dari negara-negara paling depan yang berperilaku negatif tersebut." Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*, 6.

⁵ Teeple, *Globalization*.

⁶ Kahn, *Putting Liberalism*, 235-236; Teeple, *Globalization*, 1-5. Untuk karya ringkas tentang filsafat pasar liberal dan neo-liberal, lihat Jessop, *Future of the Capitalist State*, 218-220.

keduanya hampir-hampir tidak bisa diabaikan begitu saja, dan jika yang demikian itu diterima, maka ideologi pokok dan cara bekerjanya globalisasi *comport* (berbentuk/sesuai dengan), secara *mutatis-mutandis*, ketentuan dasar ideologi resmi negara-modern yang paradigmatis.⁷

Namun demikian, bentuk dan kesesuaian (*comportment*) tersebut tidak melahirkan satu pemahaman yang sama menyangkut hubungan negara dan globalisasi. Teori hubungan internasional dan politik telah memperdebatkan masalah ini selama hampir dua dekade, yang pada dasarnya kemudian terbagi ke dalam dua tesis utama.⁸ Yang pertama menggambarkan negara, setelah mendorong lahirnya gerakan kapital global, sebagai kehilangan secara progresif otonomi, kekuasaan, dan kemampuannya dalam memusatkan segala yang ada.⁹ Karena gerakan dan kepercayaannya terhadap globalisasi, negara kehilangan kemampuannya dalam mempertahankan dirinya sebagai satu-kesatuan institusi, dimana kekuasaan eksekutif dan karenanya juga kemerdekaannya dipengaruhi dalam prosesnya.¹⁰ Menghadapi situasi yang menekankan globalisasi ekonomi, negara juga telah dilaporkan kehilangan sejumlah kekuasaannya dalam mengontrol aspek ekonomi, sosial, dan budaya internalnya. Akan tetapi semakin berkurangnya kekuasaan negara dalam sejumlah aspek ekonomi dan domain-domain lainnya tidak secara otomatis melenyapkan eksistensi negara dalam waktu dekat. Negara akan tetap, bahkan berdasarkan tesis ini sekalipun, menjadi

⁷ Mari kita ingat kembali bahwa, pada Bab IV, kita tidak memperhitungkan kapitalisme (juga model ekonomi lainnya) sebagai suatu bentuk atribut negara yang penting, menolak adanya anggapan bahwa satu negara bisa dipandang sebagai negara haruslah mengadopsi orientasi ekonomi tertentu. Kita mengemukakan contoh berupa Uni Soviet, dan Cuba menggambarkan model yang lain (dan hingga belum lama ini, Cina dan Republik Sosialis Vitnam). Ini sebabnya mengapa kita menekankan istilah "*comport*" (berprilaku), sebab ideologi kapitalis tentang globalisasi dapat dipahami sebagaimana yang juga terjadi pada sosialis (misalnya) yang memiliki kekuasaan ekonomi, militer, dan politik yang luar biasa yang juga menyebarkan paham sosialisme dan model-model ekonomi sosialis ke seluruh penjuru dunia.

⁸ Tipologi dari "tesis-tesis" atau "mazhab-mazhab" tersebut sangat banyak. Untuk klasifikasi menarik dari tipologi dimaksud, lihat Marsh, et.al., "Globalization and the State," 172-189.

⁹ Representasi dari tesis dimaksud adalah Strange, *Retreat of the State*; Spruyt, *Sovereign State*; Albrow, *Global Age*; Wriston, *Twilight of Sovereignty*; dan Ohmae, *End of the Nation State*.

¹⁰ Bauman, *Globalization*, 55-76.

kekuatan regulator dimana semua institusi global bergantung padanya dalam rangka ekspansi pasar secara lebih jauh, baik dalam wilayah negaranya sendiri maupun di luar itu. Namun demikian tidak diragukan, keseimbangan kekuasaan telah bergeser dan terus bergeser kearah semakin mendukung pasar global dan semakin menjauh dari negara.

Tesis kedua memandang negara-bangsa mampu mempertahankan status dan kekuasaannya dalam dunia global yang baru. Menurut tesis ini, negara tetap menjadi aktor politik yang tidak hanya mampu bertahan tetapi sekaligus mendekati kekuatan-kekuatan pasar ekonomi internasional.¹¹ Negara akan terus menentukan konsep tentang teritorial dan kewarganegaraan, satu konsep yang hingga kini tetap solid, se-solid abad-abad yang lalu. Di atas semua itu, negara mempertahankan karakter politiknya, disamping, jika bukan disebabkan oleh, meningkatnya perbedaan regulasi internasional. Bukan hanya negara itu sendiri memainkan peran pentingnya dalam melahirkan regulasi-regulasi dimaksud tetapi juga penerimaan akan legitimatnya kehadiran korporasi-korporasi supra dan transnasional.¹² Negara terus menikmati legislasi yang bebas dan merdeka sekaligus memiliki kontrol secara eksklusif atas sarana-sarana kekerasan yang dilegitimasi. Negara juga memiliki kekuasaan absolut atas mesin birokrasi dan terus memperluas penetrasi budayanya ke dalam tatanan sosial. Dengan struktur kekuasaan yang masif dan dengan logika aturan-aturan tentang stimulus dan respon, negara dikatakan telah mengantisipasi secara baik dan maksimal tantangan-tantangan kompetisi global, dalam proses memperkuat dirinya dalam domain ini dan juga domain-domain lainnya. Bahkan juga dikatakan, negara menjadi "kerangka kerja institusional yang dominan yang dengannya gerakan globalisasi kontemporer diperangi."¹³ Pada akhirnya, tesis kedua ini, dalam rangka mendukung kredibilitas argumennya, mempertimbangkan secara mendalam disparitas ekonomi dan sosial yang telah ditekankan bahkan diciptakan oleh globalisasi.¹⁴ Disparitas ini telah menyebabkan, seperti yang

¹¹ Representasi dari tesis ini adalah Hirst and Thompson, *Globalization in Question*; Jessop, *Future of the Capitalist State*; dan Sorensen, *Transformation of the State*.

¹² Hirst and Thompson, *Globalization in Question*, 98.

¹³ Marinetto, *Social Theory*, 125, mengutip Hensri Lefebvre, *De'Etat: l'Etat dans le monde moderne*, vol. 1.

¹⁴ Untuk peran globalisasi dalam meningkatnya kemiskinan dunia, baca Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*.

selalu ada padanya, kekacauan sosial dan politik yang hanya negara yang bisa menyelesaikannya melalui pembaruan dan kebijakan dalam hal distribusi kekayaan dan keadilan sosial.¹⁵ Dengan kata lain, kehadiran negara akan menjadi sesuatu yang tidak bisa dielakkan.

Untuk tujuan kita, mungkin bisa diletakkan satu bagian penting di bawah tesis kedua ini apa yang disebut sekolah transformatif,¹⁶ sebab sekolah ini memandang negara memiliki kemampuan, dalam jangka pendek, mengantisipasi semua efek globalisasi dan, dalam jangka panjang, menyesuaikan atau mentransformasi dirinya ke arah satu tatanan dimana kategori politik dan sosial tradisional akan diganti oleh yang baru. Dengan kata lain, negara akan mampu memperkuat kembali dirinya sehingga mampu menghadapi tantangan-tantangan globalisasi secara sukses.¹⁷

Dua tesis seperti telah kita jelaskan, dan variasi pandangan yang terdapat di dalamnya,¹⁸ secara prinsip menawarkan posisi dimana negara akan tetap eksis atau diganti oleh satu struktur kekuasaan global yang baru. Pandangan yang menyatakan bahwa negara akan menyesuaikan dan mentransformasi dirinya sehingga mampu menjawab tantangan global, dalam pandangan kita, nampak membingungkan, sebab hal itu tidak menjamin premis inti bahwa perubahan dan penyesuaian diri menjadi bagian integral dari negara sebagai satu proses sejarah. Negara, anggap kita meyakini itu, betul-betul telah melakukan transformasi pada masa lalu dan akan terus pada masa yang akan datang, dan ini harus menjadi asumsi dasar yang laten dari tesis kedua, walau tidak terartikulasi secara baik. Namun demikian, transformasi tersebut tidak akan bisa berjalan secara drastis memetamorphe negara menjadi sesuatu yang tidak sama dengan apapun yang pernah kita kenal selama dua abad yang lalu. Sebab, sekali hal ini terjadi, kita tidak bisa lagi mengatakan tentang negara kecuali sekedar menulis ketentuan tentang

¹⁵ Ungkapan tersebut sebaiknya diperlonggar dengan sedikit diabaikannya kemiskinan oleh negara. Untuk subyek ini, lihat Ashford, "Constitution of Poverty," 149-167. Lebih dari itu, hal tersebut harus pula diperlonggar dengan alasan yang jelas bahwa pembaruan sosial negara telah menurun selama masa apa yang disebut dengan globalisasi. Baca Teeple, *Globalization*.

¹⁶ Sorensen, "Transformation of the State," 190-208.

¹⁷ Shaw, "State of Globalization," 497-513; Held et. al., *Global Transformation*.

¹⁸ Satu kajian mendalam yang menganalisa kedua tesis tersebut adalah Mann, "Has Globalization Ended?"

negara. Dalam hal demikian, kita hanya akan berada pada tesis pertama, itupun kalau memang masih bisa eksis, sebab tesis pertama itupun didasarkan pada premis akan kemampuan negara dalam menghadapi tantangan global yang dihadapi.

Kita hanya menghadapi tiga kemungkinan yang bersifat skematik: kemenangan total globalisasi, kemenangan total negara, atau satu dialektika yang kompleks dan terus menyangkut friksi dan kerjasama antara keduanya. Kemungkinan yang bisa kita bayangkan, yang akan terjadi pada masa mendatang, adalah tidak akan ada yang menang, sehingga menempatkan kita hanya pada kemungkinan ketiga, yang pada dasarnya merupakan realitas yang kita hadapi saat ini, ditambah sejumlah variasi berdasarkan situasi di sekeliling kita. Kita nyatakan, pemerintahan Islam—seperti telah kita saksikan—tidak sejalan dengan negara-modern, bahkan akan lebih tidak sejalan lagi dengan (1) bentuk globalisasi saat ini (atau yang akan muncul nanti) sebagai satu-satunya bentuk pemerintahan dan (2) hasil yang bersifat sintetik dari setiap dialektika antara bentuk globalisasi dan negara.

Saat ini, globalisasi telah dimaknai secara variatif, dan tidak satupun dari makna tersebut yang bisa dianggap tidak penting atau tidak memiliki implikasi serius. Secara singkat bisa kita catat tiga karakteristik utama; yang pertama menyangkut budaya.¹⁹ Teknologi komunikasi baru telah menjauhkan beberapa hal yang selama ini menjadi monopoli negara dalam memproduksi budaya dan bentuk-bentuk budaya, dan sekarang membuka hal ini sebagai arena kompetisi bagi kekuatan-kekuatan yang secara umum mempunyai efek serius dalam meng-globalisasi bentuk-bentuk budaya tertentu, tapi tidak yang lain. Seseorang bisa mengatakan secara meyakinkan bahwa, sementara aspek-aspek tertentu dari budaya-budaya tradisional dan lokal memiliki, karena pengaruh globalisasi, kemampuan melindungi dirinya (misalnya tentang warisan dunia), semua itu hanya bagaikan fenomena-musium yang berkompetisi dengan perkembangan yang bergerak cepat, agresif, dan masif dari tipe-tipe budaya Barat pada umumnya (misalnya dalam bidang seni, McDonald, praktek-praktek warung/toko seperti Walmart, model-model bisnis modern, kebiasaan minum alkohol, dan pembiaran bahkan pemusnahan bentuk-bentuk budaya tradisional yang terdapat di Asia dan Afrika—dan penghancuran semua sarana produksi mereka—diganti dengan pola-pola atau model Barat). Ancaman penggantian budaya, walaupun hingga

¹⁹ Held, et. al., *Global Transformation*, 327-363.

batas-batas tertentu, bahkan juga di wilayah-wilayah Barat, betul-betul hadir dan nyata seperti terlihat dengan jelas di Quebec dan perjuangannya yang terus-menerus melawan hegemoni budaya Anglo-Amerika. Catalans dan Basques merupakan dua contoh lain yang juga amat jelas.

Tidak perlu ditegaskan kembali, hegemoni budaya terhadap masyarakat non-Barat sejalan dengan bentuk-bentuk dominasi kekuatan politik dan militer, yang pada gilirannya juga sejalan dengan dominasi dalam ekonomi dan pasar.²⁰ Di sini, negara tetap menjadi sumber penting bagi globalisasi. Seperti telah dinyatakan Martin Shaw, bentuk paradigmatis kontemporer negara-modern bukan sekedar berupa negara-bangsa tetapi juga “penumpukan kekuasaan negara yang secara institusional bersifat acak dan kompleks” yang “telah mendorong transformasi lebih jauh sehingga memungkinkan untuk melihat negara Barat sebagai bentuk global dari kekuasaan negara.”²¹ Mendasarkan diri pada teori Michael Mann (mungkin juga ia telah mempertimbangkan teori Carl Schmitt), Shaw menyatakan, globalisasi lebih merupakan satu kekuatan politik dan militer sebagaimana juga ekonomi dalam konteks kegunaan/kepentingan, dan karenanya, “semua macam kekuasaan” ini merepresentasikan dominasi yang berlanjut dari Barat terhadap “plus-minus seluruh penjuru dunia.”²²

Hampir-hampir tidak diragukan bahwa aspek ekonomi global merupakan suatu hal yang amat menonjol. Hal itu menjadi prioritas pertama bagi ASEAN, Uni-Eropa, NAFTA, MERCOSUR, APEC, CIS, dan OECD, termasuk pula WTO, IMF, Bank Dunia, dan lainnya.²³ Jumlah kecil dari pasar global finansial mengalami kesulitan untuk bertahan, lebih kecil dari total biaya militerisme global, instrumen lain dari globalisasi.²⁴ Pada pertengahan tahun 1990-an, ekspor dunia bernilai tidak kurang dari 17% dari pengeluaran dunia, merepresentasikan peningkatan 10% dari jumlah keseluruhan selama tiga dekade sebelumnya.²⁵ Angkanya terus meningkat sejak itu dan meningkat setiap harinya. Karenanya, untuk mengatakan bahwa globalisasi lebih

²⁰ Ibid., 87-148.

²¹ Shaw, “State Globalization,” 497.

²² Ibid., 502.

²³ Tentang IMF dan Bank Dunia sebagai aktor penting dalam globalisasi, lihat Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*. Lihat pula Held et. al., *Global Transformations*, 149-188.

²⁴ Shaw, “State of Globalization.”

²⁵ Sorensen, *Transformation of the State*, 30.

mengutamakan, seperti yang dialami masyarakat modern pada umumnya, kekayaan materi dan kesejahteraan ekonomi adalah menyatakan sesuatu yang memang sudah amat jelas. Dalam konteks ini, kita melihat satu model ekonomi yang berakar pada logika yang sama sebagaimana dianut negara paradigmatis, yang orientasinya jelas-jelas amat liberal.²⁶ Akan tetapi, ekonomi dunia secara jelas didorong lebih intensif dan diatur seminimal mungkin, memiliki persamaan sedikit dengan apa yang dikenal sebagai satu sistem.²⁷ Karenanya, globalisasi kekurangan mekanisme seperti yang telah dikembangkan negara dalam menghadapi isu-isu keadilan sosial dan distribusi ulang kekayaan (di sini Amerika Serikat merupakan satu pengecualian, bahkan jika dibandingkan dengan negeri-negeri yang tergolong kurang beruntung). Dalam konteks ini, negara, betapapun tergolong miskin, telah memberi perhatian lebih ketimbang apapun yang telah dilakukan globalisasi. Namun demikian, dimana saja menyangkut pasar dan modal, sebaiknya negara tidak selalu melawan globalisasi, seolah-olah globalisasi sepenuhnya diluar kontrolnya—sebagaimana ditegaskan oleh sejumlah teori globalisasi. Pada umumnya, pasar bebas global merupakan kerja negara, yang saat ini dipimpin terutama oleh Amerika Serikat, juga Eropa dan Jepang (untuk tidak menyebut Cina yang sedang berkembang pesat).

Contoh amat terkenal menyangkut peran negara, satu contoh yang amat sentral untuk penelitian kita di sini, adalah fakta bahwa korporasi yang diciptakan dan diatur negara memainkan peran sentral dalam ekonomi global.²⁸ Terlepas dari keputusan apapun menyangkut baik-tidaknya globalisasi, tidak diragukan bahwa kekuatan yang amat menentukan dari globalisasi adalah korporasi.²⁹ Karena itu, adalah rasional jika menguji globalisasi dengan salah satu dari karakteristik utamanya, misalnya, etika korporasinya, yang telah menerima dan terus menerima dorongan negara.³⁰ Di samping bahwa negara-modern awal mengakui ketidak-sukaannya terhadap moral korporasi dan walaupun negara telah menganggap tidak

²⁶ Kahn, *Putting Liberalism*, 235-236; Teeple, *Globalization*, 1-5.

²⁷ Strange, *Retreat of the State*, 198. Strange juga menyatakan bahwa apa yang disebut dengan pemerintahan global akan terus mengurangi struktur sistemik sejauh “kekuasaannya” tidak diadu satu sama lain sebagaimana pemisahan kekuasaan yang terdapat dalam negara.

²⁸ Hirst and Thompson, *Globalization in Question*, 98; Sorensen, *Transformation of the State*, 23-45.

²⁹ Held et. al., *Global Transformation*, 242-249.

³⁰ Schmitter, “Still the Century of Corporatism?” 111-113, 119-120.

sahnya korporasi selama satu periode atas dasar bahwa korporasi menghancurkan pertanggung-jawaban moral pribadi, namun demikian negara membolehkan korporasi bukan hanya untuk kembali tetapi juga melakukan kembali tugasnya dengan satu personalitas hukum yang diperluas, kualitas inti yang pada awalnya menyerang moral pemerintah.³¹ Keterbatasan ruang di sini membatasi kita untuk memberi komentar lebih jauh menyangkut sifat dasar korporasi, tetapi satu aspek amat jelas. Korporasi diciptakan melalui hukum dengan satu tujuan: untuk meningkatkan kekayaan dan memperioritaskan tujuan ini di atas yang lain, termasuk pertanggung-jawaban sosial yang, ketika hal itu eksis, dimanfaatkan untuk melahirkan keuntungan yang lebih besar. Karena itu, korporasi berupa kesejahteraan dan pertanggung-jawaban sosial menjadi sarana strategis guna meningkatkan keuntungan yang pada gilirannya memperbesar ekonomi korporasi. Atas dasar inilah mengapa korporasi global tidak dapat berkompetisi dengan negara, sebab negara telah mengembangkan sejumlah sarana yang dimanfaatkan, betapapun minimalnya, kebutuhan warga negaranya sendiri. Sebaliknya, korporasi bukan hanya gagal untuk melakukan hal yang sama; ia bahkan menghancurkan kehidupan manusia (disebut unsur eksternal) sebagai konsumen dari produk-produknya, sebagai korban produk kimiawi dan eksploitasi minyak dan gas, sebagai pekerja yang justru menjadi korban toko-toko atau tempat mereka bekerja, dan sebagai penghuni planet yang walaupun lambat tapi pasti dimusnahkan oleh praktek-praktek industri yang tidak bersahabat.

Kita bisa menyimpulkan, tak satupun dari sifat=sifat dasar yang kita alamatkan kepada negara pada empat Bab sebelumnya telah, pada era globalisasi, semakin berkurang sehingga bisa menjustifikasi adanya pertimbangan ulang akan eksistensi negara itu sendiri. Semua sifat negara, atau apa yang kita sebut bentuk-bentuk atribut, telah dipengaruhi secara minimal (misalnya kekuasaan dan monopoli budaya negara) atau bahkan diperluas (seperti regulasi aturan dan birokrasi). Pada sisi lain, tidak ada pada bentuk atribut globalisasi, kecuali pada urutannya, yang tidak dimiliki oleh

³¹ Bakan, *Corporation*, 5-8, 12: Di Eropa dan Amerika korporasi pada mulanya ditentang atas dasar moral karena “korporasi membolehkan para investor menghindar secara aman dari kegagalan perusahaan..., para pengeritik yakin, hal itu akan merendahkan pertanggung-jawaban moral personal, satu nilai yang telah mengatur dunia komersial selama berabad-abad. Baca Korten, *When Corporations Rule the World*.

negara. Globalisasi tidak memiliki kebebasan yang riil; ia memiliki, dibandingkan dengan negara, dan bersifat independen darinya, kekuasaan minimal dalam melakukan kekerasan yang sah dan ancaman penggunaannya; begitu pula kompetensi legislasinya secara relatif terbatas; dan potensinya, *sebagai agen otonom*, untuk memasuki wilayah budaya masih belum matang. Kenyataannya, globalisasi tidak memiliki otonomi budaya, sebab kekuatan budaya yang dimilikinya—seperti telah kita saksikan—berasal dari masyarakat Barat yang amat dipengaruhi oleh intervensi negara. Pendidikan dan budaya dalam artian yang lebih luas—wilayah penting dalam kaitannya dengan pembentukan kekuasaan—tetap dipengaruhi dan dikontrol oleh negara-bangsa, sementara globalisasi pada dasarnya hanya semacam sarana (betapapun cepatnya ia meningkatkan kapasitas yang efektif).

Saat ini, isolasi bukanlah satu pilihan—tentu dalam jangka panjang—dan pemerintahan Islam harus menghadapi realitas berupa negara-bangsa dan dunia global, keduanya bekerja berdasarkan seperangkat parameter. Kita telah kemukakan sebagian besar dari semua ini pada Bab-Bab sebelumnya, dan hanya tinggal satu, terutama liberal, kapitalisme pasar bebas. Kita akan membahas hal ini pada bagian berikut dan menyimpulkan secara ringkas, dengan satu sintesa yang bisa membawa ke dalam situasi pemerintahan Islam seperti telah kita gambarkan secara garis besar pada alinea pertama Bab ini.

2. Moral Ekonomi dalam Islam

Sebagaimana ekonomi liberal yang mendominasi dunia saat ini didefinisikan dengan seperangkat prinsip yang membedakannya dari orientasi ekonomi lainnya—seperti sosialisme—begitu pula sistem ekonomi Islam (saat ini hampir-hampir semua melupakannya). Sebagaimana ekonomi liberal modern bertumpu pada satu konsepsi tentang dunia dan satu bentuk tertentu kehidupan politik, begitu pula ekonomi Islam, yang amat diwarnai, jika tidak didominasi secara penuh, oleh konsepsi tertentu tentang dunia yang bukan bersifat politis tetapi pada dasarnya bersifat Shar'i. Sementara filsafat ekonomi liberal, baik pada level negara maupun globalisasi, dicirikan dengan perdagangan bebas, gerak bebas modal, privatisasi, dan pertimbangan memaksimalkan keuntungan dan akumulasi modal untuk kepentingannya sendiri (karenanya seringkali disebut irasionalitas dari kapitalisme),³²

³² Buchanan, *Ethics*, 27-28.

paradigma Islam bertumpu pada sesuatu yang bisa kita sebut ekonomi bermoral.

Paradigma ekonomi bermoral seperti itu lahir bersama al-Qur'an itu sendiri yang menjadi dokumen paling penting dalam Islam, juga bersama budaya dan dunia materialnya. Kemudian dielaborasi lebih jauh melalui Hadis Nabi, kemudian oleh sistem menyeluruh tentang Shari'a sebagai satu fenomena institusional dan amat berpengaruh. Sementara praktek-praktek komersial dan kegiatan-kegiatan ekonomi bervariasi dari satu daerah ke daerah yang lain, dari satu negeri ke negeri yang lain, dan dari satu periode atau abad ke periode atau abad berikutnya, nilai-nilai moral Shari'a selalu menempati posisi utama, melahirkan keseluruhan realitas yang mendukung kesuksesan dan dominasinya. Kesuksesan itu bisa dilihat dari kenyataan yang tak terbantahkan bahwa peradaban kehidupan materi dalam Islam dan komersial regional dan internasionalnya merupakan kenyataan yang paling hidup dan tangguh pada masa sejarah dunia pra-modern.³³ Karakteristik demikian ini (mungkin pengungkapannya nampak berlebihan) diperkuat bukan hanya melalui apa yang kita ketahui tentang Islam dan sejarah ekonominya tetapi juga didukung oleh kenyataan bahwa kolonialisme Eropa tidak akan sepenuhnya mampu menguasai wilayah Islam selama abad ke-19 tanpa dimulai dengan menghancurkan struktur-struktur ekonomi, dan struktur-struktur ini hingga batas-batas yang cukup dalam didasarkan pada aturan-aturan, hukum, dan nilai-nilai Shar'i.³⁴ Ini merupakan satu alasan penting mengapa proyek kolonialisme menekankan pentingnya pengeluaran Shari'a, sebab Shari'a telah dipandang menjadi satu penghalang serius dalam ekspansi politik Eropa dan, lebih penting dari semuanya, dominasi ekonomi. Penghalang nyata yang dipahami ini menyimpulkan realita yang ada, sebab hal itu menjelaskan tidak sejalan/kompatibelnya Shari'a, sebagai satu sistem moral, dengan cara-cara dan nilai-nilai kapitalisme modern.

Bersifat esensial dalam moral ekonomi Shari'a adalah pemikiran tentang penjagaan dan promosi pemilikan dan kekayaan yang merepresentasikan salah satu dari lima nilai "universal" (*kulliyat*) yang dengannya sistem hukum Shari'a, dan karenanya masyarakat Islam secara keseluruhan, telah disusun dan dibuat untuk bisa hidup dan bekerja dengan

³³ Lihat, misalnya, Ghazanfar, *Medieval Islamic Economic Thought*.

³⁴ Baca Hallaq, *Shari'a*, 371-442.

baik.³⁵ Pemeliharaan kehidupan, agama, pikiran, dan keturunan (masyarakat) merupakan empat lainnya dari lima “universal” dimaksud.³⁶ Disempurnakan melalui hukum-hukum bunuh diri dan penyiksaan badan yang serius, prinsip universal berupa menjaga kehidupan (*nafs*) memasukkan di dalamnya, tetapi tidak terbatas padanya, kompensasi terhadap kriminal pengrusakan yang terjadi, dan dalam kasus bunuh diri, hak keluarga korban (bukan hak negara) untuk menentukan tingkat kehancuran/kerugian, memilih hukuman pokok, atau pemberian maaf. Pemeliharaan agama (*din*) dilakukan melalui apa yang kita sebut dengan pemeliharaan diri (*self*)³⁷ sekaligus melalui hukum-hukum *jihad* dan *ridda* (murtad), yang berakhir pada pemeliharaan hak-hak Muslim menghadapi ancaman dari luar dan juga kekisruhan internal menyangkut ajaran keagamaan.³⁸ Pemeliharaan pikiran (*‘aql*), berkaitan dengan perbuatan hukum apapun (termasuk shalat, haji, dst.), diatur melalui regulasi yang bermacam-macam yang menentukan kapasitas/kemampuan melakukan satu tindakan hukum dan juga untuk tidak melakukan sekaligus terkait hukum-hukum larangan mengkonsumsi minuman memabukkan. Pemeliharaan keturunan (*nas*) dicapai melalui hukum-hukum yang mengatur perkawinan, hubungan seks yang diharamkan, perceraian, waris, pemeliharaan anak, dan yang semacamnya. Walaupun secara harfiah istilah *nas* berarti anak-anak atau garis keluarga, makna secara “legal” dan hukum-hukum yang mengatur kategori ini juga mencakup keluarga dalam arti luas dan, implikasinya, mencakup masyarakat dimana keluarga itu tinggal dan juga dimana mereka melakukan perkawinan dan hubungan sosial-ekonomi lainnya.³⁹

³⁵ Untuk pengantar, baca Opwis, “Islamic Law and Legal Change,” 66-71; Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 168-174, 180-187. Lima universal ini, bersama dengan konsep-konsep lain yang terkait, dibentuk kembali selama abad ke-20, dalam proses yang justru menghancurkan sistem yang darinya mereka sendiri berasal. Pada artikel sebelumnya (“Can the Shari’a Be Restored” 46), saya berargumen bahwa reformulasi modern ini ditempatkan dalam satu “subyektivitas yang kurang menguntungkan.” Sebaliknya, pada masa pra-modern hal tersebut justru menjadi landasan hukum dan menjadi bagian integral dari teori *ushul al-fiqh*.

³⁶ Hallaq, “*Maqashid and the Challenges of Modernity*,” 1-10.

³⁷ Lihat Bab VII, bagian 2.

³⁸ Untuk *jihad* dan *ridda*, baca Hallaq, *Shari’a*, 318-320, 324-341; dan diskusi kita pada Bab VII bagian 2.

³⁹ Syathibi, *Muwafaqat*, vol. 2; Syawkani, *Irsyad*, 214-218; Ibn ‘Asyur, *Maqashid*, 430-449.

Lima ajaran universal, disepakati dalam Islam sebagai penentu tujuan moral hukum—dan “ditegakkan guna memenuhi kebutuhan mesyarakat”⁴⁰—muncul dalam yurisprudensi sebagai hasil dari proyek induktif dimana, setelah Shari’a mencapai satu level kematangan, para *fuqaha’* melihat kembali keseluruhan gambaran yang telah ada, dan memilih semua ajaran universal tersebut yang didasarkan atas budaya hukum, tidak hanya membatasi dirinya pada teks wahyu atau metode rasional teori hukum (*ushul al-fiqh*).⁴¹ Dengan kata lain, keseluruhan efek dari Shari’a—sebagai satu sistem yang berpengaruh, teoretis, institusional, dan praktis—semuanya dicampur bersama ke dalam lima ajaran universal dimaksud, yang, pada gilirannya, sekali dikeluarkan dan dielaborasi secara rinci, melahirkan Shari’a sebagaimana adanya. Berdasarkan pada tradisi hukum yang paling tidak telah berjalan selama lima abad, ajaran universal tersebut secara induktif diidentifikasi dan seterusnya dielaborasi, menjadi karakteristik paradigmatis yang menentukan Shari’a sebagai satu sistem budaya dan sistem legal. Sebenarnya, semua itu bisa dikatakan sebagai sosok Islam itu sendiri.⁴²

Namun demikian, tak satu-pun dari ajaran lima universal tersebut bersifat otonom. Untuk diimplementasikan secara rasional dan dengan penuh makna, masing-masing ajaran universal itu terikat dan saling berhubungan antara satu dengan yang lainnya, dan terus semuanya dipertahankan dalam satu gerak yang berhubungan dengan saling ketergantungan. Ajaran universal tentang pemeliharaan kehidupan jelas merupakan sesuatu yang esensial dan menyajikan struktur dasar tatanan yang tanpa itu tak satupun dari empat ajaran universal lainnya dapat berjalan secara baik. Ajaran universal pemerliharan agama juga menjadi fondasi, sebab hal itu menentukan kualitas sekaligus bentuk tatanan dimana ajaran universal pertama, yakni pemeliharaan kehidupan, telah ditegakkan. *Jihad* dan *ridda* bukan sesuatu yang mengandung makna politik secara simplistik dan sederhana seperti kita pahami belakangan ini tetapi merepresentasikan struktur-struktur konseptual mendalam yang diikat dalam karya-karya keagamaan, satu filsafat

⁴⁰ Syathibi, *Muwafaqat*, II, 3: “*al-shari’a wudhi’at li-mashalih al-‘ibad.*”

⁴¹ Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 162-206.

⁴² Hal itu terjadi berdasarkan semua karakteristik ketika teori tentang ajaran universal (baik *kulliyat* maupun *maqashid*) telah lahir pada dekade terakhir atau sesudah itu sebagai subyek yang menjadi bahan diskusi intensif. Baca, misalnya, proceeding seminar *al-Nadwa al-‘Alamiyyat ‘an al-Fiqh al-Islami*, 3 vols.

asketik kehidupan yang moderat, dan semua hal penting menyangkut pengembangan diri. Jika ajaran universal yang pertama merupakan sarana mekanik yang meletakkan “landasan-landasan tatanan sosial,” pemeliharaan agama memberikan kepada tatanan tersebut nilai-nilai, makna, psikologis, dan spiritualitas. Atas dasar logika ini, maka bisa dipahami jika ajaran universal menyangkut keluarga dan keturunan (masyarakat) berjalın-berkelindan dengan ajaran universal tentang pemeliharaan agama, sebab yang terakhir ini merupakan fondasi sekaligus sarana dari yang pertama.

Akan tetapi semua ini, termasuk pmeliharaan pikiran, membentuk matrik yang di dalamnya ajaran universal tentang pemeliharaan harta yang bekerja secara dialektik dengan tiga ajaran universal lainnya adalah dalam rangka melahirkan ajaran universal yang kelima. Untuk mengatakan bahwa elemen-elemen yang terdapat dalam keseluruhan ajaran univesal tersebut digambarkan sebagai sesuatu yang selalu bergerak, berputar, dan saling berhubungan secara simultan ketika salah satu dari elemen tersebut sedang bekerja adalah untuk menggambarkan/menyimpulkan apa yang terjadi secara akurat. Karena itu, prinsip atribut itu ditentukan secara pasti, dibatasi, didukung, dan dibawa ke dalam kehidupan nyata melalui satu dialektika struktural dari nilai-nilai, parktek-praktek dan institusi-institusi Shari’a. Prinsip-prinsip mendalam terkait dengan hak-hak harta dan juga pengumpulan, pemeliharaan, dan pemanfaatan harta semuanya diatur melalui dialektika pertimbangan-pertimbangan spiritual, metafisik, dan keduniaan.⁴³

Mencari harta dan menumpuk modal didorong dalam Islam dan ajaran Shari’a-nya.⁴⁴ Nabi sendiri bahkan seorang manager bisnis dan pedagang, menikah dengan seorang wanita tangguh, seorang pedagang yang amat disegani atas kehebatan dirinya sendiri. Demikian pula, al-Qur’an menempatkan dagang dan bisnis sebagai kegiatan sah yang bisa mulai

⁴³ Hubungan dengan saling ketergantungan ini terus dipahami secara baik oleh sejumlah penulis modern. Lihat, misalnya, Baqir al-Sadr, *Iqtishaduna*, 290-298 dan seterusnya (untuk diskusi menarik dan penting tentang tema ini dalam pemikiran al-Sadr, baca Mallat, *Renewal of Islamic Law*, 115-119)’ Quthb, *Social Justice*, 127 dan seterusnya. Namun demikian, sebagian besar penulis Muslim modern tidak menggambarkan kompleksitas pemahaman yang ada, bahkan ketika mereka menentang kapitalisme dan akibatnya sekalipun. Untuk yang terakhir ini, lihat Tripp, *Islam and the Moral Economy*.

⁴⁴ Al-Hurr al-‘Amili, *Wasa’il al-Shi’a*, XII, 323-325, 329-331, dimana nilai-nilai tentang ketentuan komersial yang bernilai tinggi memasukkan “mempertajam pemikiran dan intelegensia.”

dilakukan pada saat kewajiban agama berupa shalat telah mulai dijalankan.⁴⁵ Shari'a juga telah memiliki aturan dan regulasi yang mengatur jual-beli, kontrak, dan dagang. Sejumlah ketentuan telah diatur menyangkut semua itu, termasuk pula di dalamnya relasi bisnis, perjanjian, transfer, agen, deposit, pinjaman, pelanggaran, bukti sewa bangunan, sewa, perburuhan, dan semacamnya tidak kurang dari 15% dari semua aturan tertulis Shari'a. Ketika aturan dan hukum keuangan yang lain menyangkut pajak, waris, wasiat, hadiah, yayasan sosial, perceraian, dan semacamnya, disebutkan maka persentasenya meningkat menjadi sekitar, jika tidak lebih dari, seperempat dari semua aturan yang ada.⁴⁶ Mempertimbangkan kepentingan "tiang agama" yang mengatur pengembangan diri manusia⁴⁷ dan pandangan tentang sakralnya keluarga dan hukum-hukum tentang keluarga—untuk tidak menyebut hal-hal lain yang telah diatur yang hampir-hampir tidak terhitung jumlahnya—alokasi sekitar seperempat teks yang memberi perhatian terhadap kontrak, perdagangan, dan transaksi-transaksi merupakan sesuatu yang luar biasa.

Semua transaksi kontrak yang diatur Shari'a disertai dengan nilai-nilai moral. Agar menjadi satu kegiatan yang sah, kontrak-kontrak tersebut harus disertai pula dengan *ridha*, satu konsep moral dan psikologis. *Ridha* merupakan satu kegiatan yang jauh dari adanya rasa paksaan dan ketidak-sukaan.⁴⁸ *Ridha* membutuhkan transaksi yang adil, keyakinan yang baik, dan perasaan senang secara psikologis dari semua yang terlibat. Komersial dan dagang, sebagai kontrak, harus ditempatkan dalam kerangka yang demikian itu, sesuatu yang membutuhkan pemaafan, ketulusan, kedermawanan, dan jauh dari sifat tamak, serakah, dan pemaksaan terhadap partner bisnis. "Tuhan memberi barakah terhadap seseorang yang bertindak secara tulus dalam menjual, membeli, dan menyelesaikan hal-hal yang terkait dengan utang-piutang, kasus hukum, dan yang semacamnya."⁴⁹ "Pedagang yang baik dan jujur akan menemani para Nabi memasuki Surga,"⁵⁰ sementara para pedagang

⁴⁵ Al-Qur'an (62): 10; Sarakhsi, *Mabshuth*, XXX: 245.

⁴⁶ Lihat untuk prosentase masing-masing dari aturan tersebut dalam Hallaq, *Introduction*, 29-30.

⁴⁷ Lihat Bab VII bagian 2.

⁴⁸ Syawkani, *al-Sayl al-Jarrar*, II: 575ff., 641-642, 744ff; Nawawi, *Rawdha*, III: 5; Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, V: 13.

⁴⁹ Hadis Nabi. Lihat Bukhari, *Shahih* II: 617.

⁵⁰ Hadis Nabi. Lihat Tirmidhi, *Sunan* III: 335.

licik dan tidak jujur akan masuk Neraka sebagai balasan atas perbuatan dosanya.⁵¹ Dagang merupakan kegiatan yang patut mendapat perhatian jika dilakukan di pasar dimana barang dan uang tidak jarang dimanipulasi sedemikian rupa melalui praktek-praktek yang tidak benar, karena di dalamnya bisa terjadi ketidak-wajaran, resiko, atau *riba*.⁵² Ketakutan bahwa dagang, dan uang yang berasal darinya, telah (walaupun mungkin tidak nampak dan tidak dirasakan) dimanipulasi melalui praktek-praktek pasar tidak bermoral, mendorong Shari'a untuk mengatur mekanisme yang legal dan bermoral guna "membersihkan" uang dimaksud. Karenanya, tuntutan untuk membayar *zakat* dan juga agar terlibat dalam kegiatan sosial lainnya, termasuk *shadaqa* dan, secara tidak langsung, *waqf* (yang telah diatur hampir separuh dari harta riil di wilayah Islam pada abad ke-16).⁵³ Terdapat asumsi awal bahwa dalam setiap kegiatan jual-beli selalu ada potensi perbuatan dosa (*ithm*), satu ketentuan moral, dan hal ini terjadi karena seseorang tidak selalu menyadari—betapapun jujurnya seseorang—dari mana keuntungannya itu berasal. Ketentuan moral ini amat penting dan dikatakan bisa melahirkan kemarahan Tuhan (*ghadhab al-rabb*), dan cara paling baik untuk menghindari kemarahan Tuhan ini adalah dengan cara melibatkan diri dalam kegiatan sosial untuk kepentingan kaum miskin dan para musafir.⁵⁴ Orang-orang yang menimbun harta, mencari uang untuk kepentingan uang/kekayaan semata—dengan kata lain, orang-orang yang meninggalkan tanggung-jawab sosialnya sebagai suatu kegiatan mendekatkan diri kepada Tuhan—hanya akan mendapat satu balasan yang pasti: disiksa di Neraka.⁵⁵

⁵¹ Juga tema dari Hadis Nabi lainnya. Lihat *ibid.* Begitu pula, baca ketentuan-ketentuan penting dalam al-Qur'an (2): 83, 177, 188, 198, 200, 215, 275-279; (4): 2, 6, 10, 29, 36, 161; (5): 89; (9): 35, 60, 103; (17): 26; (24): 22; (30): 39; (58): 13; (62): 10.

⁵² Al-Hurr al-'Amili, *Wasa'il al-Shi'a* XII: 349-350, 352-353. Untuk larangan *riba* dan *gharar*, baca Hallaq, *Shari'a*, 243-244; Vogel dan Heyes, *Islamic Law and Finance*.

⁵³ Tentang *zakat* pada diskusi masa modern, baca Tripp, *Islam and the Moral Economy*, 56-57, 124-126.

⁵⁴ Ibn Qudama, *Mughni* II: 702. Untuk pembahasan menarik menyangkut institusi dan praktek kaum musafir di dunia Islam, baca Bathutha, *Travels*.

⁵⁵ Hingga saat ini, konsepsi tentang kekayaan tetap diyakini secara baik sebaik pada satu milllineum yang lalu. Lihat, misalnya, Bahi, *al-Din wal-Dawla*, 121-130.

Nilai-nilai moral tidak bersifat insidental dan tidak pula menempati posisi pinggiran dalam budaya hukum Islam. Nilai-nilai moral bersifat paradigmatis, meliputi dan memasuki keseluruhan wilayah aturan Shari'a tentang harta, kontrak, investasi, transaksi komersial, dan segala sesuatu yang terkait dengan untung-rugi. Tak satupun dari semua aturan ini berasal dari pertimbangan dunia "tidak rasional" dan "tidak berdaya;"⁵⁶ tetapi, semua itu bersifat integral dalam kasih-sayang Tuhan terhadap umat manusia. Tuhan telah melimpahkan semua kemurahan dan kesenangan itu tanpa mengharapkan balasan atau keuntungan apapun bagi diri-Nya, sebab keuntungan bagi Dia, berupa balasan atas potensi kemurahan-Nya terhadap manusia, diterima melalui sikap berterima kasih (bersyukur)-nya umat manusia kepada-Nya. Akan tetapi, teleologi dari sikap bersyukur kepada Tuhan yang telah memiliki segalanya dan kaya (*ghani*) pada akhirnya tidak kembali kepada diri-Nya, sebab bersyukur itu memiliki refleksitas antropologis dan dapat diekspresikan hanya melalui satu cara: memberi kepada si miskin, anggota masyarakat lainnya, sebagai cara menghormati kenyataan dasar bahwa kehidupan seseorang dan menikmati kehidupannya itu merupakan satu hal penting di atas dan melampaui kebutuhan dasar manusia. Bersyukur, dalam perspektif Shari'a, diimplementasikan, bahkan pada level minimal sekalipun, dalam mempertahankan kehidupan, ke dalam satu konsep secara penuh menyangkut pertanggung-jawaban sosial.

Usaha dalam hidup seseorang dalam rangka memenuhi kebutuhan diri dan keluarganya dan untuk membayar hutang, semuanya merupakan kewajiban keagamaan⁵⁷ sekaligus kewajiban yang harus dilakukan (*fardh*).⁵⁸ Posisi Shari'a yang fundamental merupakan sesuatu yang mengadopsi prinsip *isti'faf*, sedapat mungkin berusaha keras untuk mendapatkan harta dan menghindari bantuan keuangan pihak lain.⁵⁹ Namun demikian, berusaha keras yang demikian, dalam rangka mempertahankan hidup, sangat didorong (*mustahabb*)⁶⁰ walaupun hanya dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan

⁵⁶ Lihat, misalnya, Ghazali, *Ghazali's Path to Sufism*, 35.

⁵⁷ *Al-Fatawa al-Hindiyya* V: 348-349; Ibn Muflih, *Adab* III: 423-424, 428; Sarakhsi, *Mabsuth* XXX: 250-251.

⁵⁸ Shari'a menentukan lima norma hukum yang mengatur semua aktivitas manusia, yakni: boleh, (*halal*), dilarang (*haram*), harus (*wajib*), tidak disukai (*makruh*), dan didorong (*sunnah*).

⁵⁹ *Al-Fatawa al-Hindiyya*, V: 349; Ibn Muflih, *Adab* III: 424.

⁶⁰ Lihat catatan sebelumnya.

orang miskin atau keluarga jauh. Juga dibolehkan (*mubah*) berbisnis yang mungkin mendatangkan keuntungan besar, yang bisa dimanfaatkan untuk pola hidup yang lebih baik bahkan kehidupan yang tergolong kaya. Tetapi kebolehan ini dibatasi dengan satu syarat bahwa kehidupan yang demikian itu harus tetap dalam koridor nilai-nilai agama, dimana kebaikan, kepantasan, perbuatan baik, keyakinan yang baik, dan hubungan yang baik dan benar tetap menjadi prioritas dan nilai utama. Di sini dua hal harus dipenuhi: hak-hak Tuhan dan hak-hak manusia. Setiap usaha yang melanggar kedua batasan ini harus dilarang; untuk hak-hak yang pertama, mereka harus dibelanjakan sebagai *zakat*, dan juga untuk amal-amal sosial lainnya (seperti *shadaqat*, *waqf*, dst.), dan juga pajak dari penghasilan tanah; sedangkan untuk hak-hak yang kedua adalah setiap kelebihan harus dibelanjakan untuk membayar hutang, memenuhi semua perjanjian finansial, dan membantu keluarga besar, termasuk keluarga jauh yang membutuhkan (*nafaqat*).⁶¹ Lebih dari itu perlu dicatat, karena semua kekayaan diyakini sebagai milik Tuhan, maka orang miskin dipandang memiliki bagian dan hak dalam harta orang kaya,⁶² kekayaan ini dipahami sebagai hasil usaha yang melebihi kebutuhan hidup dirinya. Al-Qur'an secara jelas mengatur hak-hak yang demikian ini.⁶³

Usaha yang halal (*kasb*) harus memenuhi semua persyaratan tersebut, tetapi tiga hal lain sangat penting dalam konteks ini: pertama, setiap pemasukan atau penghasilan harus dipandang, secara psikologis, sebagai berasal dari Tuhan dan Kasih-sayang-Nya, dan hal ini menjadi bagian integral dalam pengembangan diri seseorang seperti telah kita diskusikan sebelumnya.⁶⁴ Kedua, tidak boleh ada usaha yang berlebihan dalam mengumpulkan harta,⁶⁵ dan ini berbeda secara tajam dengan prinsip bahwa "upaya keras" (*jihad*) harus dilakukan dalam hal perjuangan untuk mendapat

⁶¹ Ibn Muflih, *Adab* III: 424-426. Sebagian kecil *fuqaha'* membatasi hak-hak *nafaqat* hanya pada lingkaran kecil keluarga, satu batasan berdasarkan kebiasaan dan praktek sosial dan budaya yang ada.

⁶² Ashford, "Constitutions of Poverty," 166.

⁶³ Al-Qur'an (51): 19; (70): 22-25; Ayat-ayat yang terakhir itu berbunyi: "Kecuali orang-orang yang shalat, yang mereka itu tetap mengerjakan shalatnya, dan orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu bagi orang (miskin) yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa (yang tidak mau meminta).

⁶⁴ Lihat Bab VII, bagian 2.

⁶⁵ Al-Hurr al-'Amili, *Wasa'il al-Shi'a* XII: 340.

subyek moral yang lebih baik.⁶⁶ Karenanya, sementara moral memerlukan upaya total dan maksimal, usaha mendapatkan harta ditempatkan pada prioritas dibawahnya. Akhirnya, dalam proses mempertahankan hidup dan mencari harta, harus tidak ada “ciptaan Tuhan yang terancam bahaya.”⁶⁷

Karena itu, upaya pengumpulan harta, yang pada dasarnya dibolehkan bahkan didorong, diatur dan diletakkan dalam pengawasan prinsip-prinsip moral yang tinggi yang menempatkan batasan-batasan kualitatif padanya. Prinsip-prinsip ini bukan merupakan tipe legal teknik tetapi lebih terkait dengan pengembangan subyek moral secara epistemik dan psikologis. Tidak cukup hanya dengan sekedar menghindari *riba* dan *gharar* dalam kegiatan bisnis, dua pilar yang padanya perbankan dan keuangan Islam modern didasarkan, dan bahkan kemudian bersifat problematik. Melakukan bisnis dan mencari keuntungan harus diikat dengan satu pandangan holistik tentang dunia, satu pandangan yang berasal dari sistem-sistem praktek dan keyakinan yang membentuk dan merefleksikan keseluruhan pengembangan diri pribadi, yang membentuk dan mempertahankan subyek moral. Pengembangan yang demikian ini betul-betul absen dari perbankan dan keuangan Islam modern, satu fenomena yang (ketika digabungkan dengan hal-hal lain yang lebih bersifat sempit menyangkut masalah tersebut) memaksa kita untuk menyimpulkan bahwa baik teori maupun praktek perbankan dan keuangan Islam yang berjalan saat ini betul-betul tidak seperti yang diharapkan. Pada akhirnya nanti, semua itu hanya Islam dalam nama, namun hampir-hampir tidak merefleksikan Islam sebagai satu sistem moral.⁶⁸

3. Catatan Kesimpulan tentang Masalah-Masalah Dilematis

Dengan mengasumsikan eksistensi pemerintahan Islam, kita juga dipaksa untuk berasumsi bahwa pemerintahan ini akan menghadapi tantangan-tantangan yang disebabkan oleh dunia global. Kita telah mengidentifikasi paling tidak tiga tantangan: militerisme dari negara imperial yang amat kuat, pemusnahan budaya, dan liberalisasi secara masif pasar dunia yang kapitalistik. Akan tetapi, tantangan-tantangan ini tidak saling terpisah antara yang satu dengan yang lainnya, sebab pusat-pusat kekuatan militer hampir

⁶⁶ Ibid., XII: 69-208, dimana sejumlah nilai yang dibutuhkan melalui *jihad al-nafs*.

⁶⁷ Ibn Muflih, *Adab*, III: 426-442: *al-Mawsu'a al-Fiqhiyya*, XXXIV: 235.

⁶⁸ Untuk dilema “keuangan Islam” dan refleksi tentang dilema itu, lihat karya-karya El-Gamal, terutama yang berjudul *Islamic Finance*.

identik dengan sumber-sumber yang melahirkan hegemoni ekonomi dan budaya. Pada waktu yang sama, tantangan ekonomi juga disertai dengan pemaksaan militer dan budaya. Dan dominasi budaya telah seringkali membuktikan mendukung globalisasi ekonomi dan pasar bebasnya. Sejarah kita selama Perang Dingin—dari Vitnam dan Angola hingga pendudukan Afghanistan dan Irak—telah membuktikan secara jelas tentang operasi tiga kekuatan itu, yang berjalan secara kejam dan menyeluruh.

Jika kekuatan militer dan perang telah, secara sendiri tidak bersama dengan hegemoni ekonomi dan budaya, menjadi bagian integral dalam sejarah kemanusiaan selama satu millenium, saat ini ketiganya seringkali tidak terpisah bahkan menyatu. Kekalahan militer di Afghanistan dan Irak merupakan, walau mungkin tidak terjadi dalam waktu dekat sekalipun, sangat mungkin menjadi ancaman serius pemerintahan Islam dimanapun dan kapanpun. Selama keseimbangan kekuatan di dunia masih mendukung negara sebagaimana konsep Schmitt, pemerintahan Islam sebagai satu entitas ekstensial akan selalu dalam ancaman yang luar biasa.

Budaya merupakan sesuatu yang tidak terlihat nyata dan lebih merupakan bentuk kontrol yang halus. Satu pemerintahan Islam, setelah mencapai kesadaran dan kematangan yang menjadi syarat untuk mengatur diri sendiri, akan dipaksa memperhatikan secara cermat dan mengevaluasi bentuk-bentuk budaya global. Apakah bentuk-bentuk budaya itu berupa hal-hal yang terkait dengan seni, kebiasaan makan atau diet, manipulasi secara komersial, hal-hal yang berbau seksual atau menjadikan badan sebagai sarana menggairahkan nafsu seks, iklan atau reklame secara halus dan manipulatif, dst., pemerintahan Islam harus mengambil sikap tegas menyangkut semua hal tersebut. Sikap demikian ini akan, kita harus juga berasumsi, bisa membawanya kearah pemahaman sumber-sumber fenomena budayanya, materialismenya, hedonisme, dan kehidupan sesksualnya (*narcissisme*), dan kecenderungan strukturalnya dalam memisahkan moralitas dan nilai, pada satu sisi, dari kenyataan, ilmu, hukum, dan ekonomi, pada sisi yang lain. Semua ini akan membuat kita memahami apa yang membuat “ketidak-baik” subyek modern dan narcissisme nasional yang mempengaruhi pikiran modern. Setiap lukisan, patung, dan pengalaman kuliner harus dievaluasi kembali berdasarkan norma-norma dan niali-nilai yang berbeda, dengan mempertanyakan tentang estetika dan juga pikiran dan tubuh manusia sekaligus tujuannya di dunia ini. Apa saja yang dipandang tidak sejalan dengan norma dan nilai yang dianut pemerintahan Islam harus ditolak, dan di

sinilah tantangan itu berada. Bagaimana pemerintahan Islam akan melepaskan diri dari tekanan budaya global, tekanan yang didukung kuat oleh kekuatan-kekuatan superior dan berdasarkan positivisme di dunia? Bagaimana pula ia mampu menyetop hal-hal yang merugikan dari korporasi-korporasi raksasa yang didukung oleh kekuasaan dan sekaligus siapa yang akan mendorong produk-produk mereka ke tangan, badan, dan pikiran kaum muda sekaligus kaum tua? Kerasnya tantangan ini betul-betul tidak bisa dihindari.

Tentu saja, tidak kalah penting adalah tantangan ekonomi. Jika pemerintahan Islam bermaksud meneruskan tujuan ekonominya--yang mempromosikan dagang, investasi keuangan, dan pencapaian keuntungan—maka ekonomi yang akan dijalankan pemerintahan Islam tersebut harus sejalan dengan pasar global yang didukung oleh liberalisasi yang kuat dan negara-negara kapitalis yang kokoh, pasar yang didominasi oleh korporasi dan usaha yang tidak henti-hentinya mencari keuntungan secara tidak bermoral. Pertanyaan tentang mengapa Islam tidak pernah mengembangkan satu korporasi personalitas juristik telah dibahas sejak tahun 1960-an, tetapi, menariknya, tidak pernah mampu melahirkan satu jawaban yang berbasis analisa moral.⁶⁹ Kurang perhatiannya Shari'a menyangkut personalitas ini diakui sebagai satu kekecualian, dan merupakan salah satu dari sekian banyak tuduhan yang dialamatkan kepada Shari'a. Hal ini bukan merupakan kritik yang harus dialamatkan pada Shari'a, sebab yang demikian itu sebenarnya menjadi wilayah moral Shari'a yang memang mengesampingkan kemungkinan itu. Moralitas Shari'a boleh jadi telah menyadari bahwa hal-hal tertentu memang tidak bisa dilakukan bukan karena secara intrinsik dan obyektif tidak bisa dilakukan tetapi karena sekali hal itu dilakukan, maka konsekuensi-konsekuensi yang diakibatkan olehnya tidak bisa ditolerir (hal ini mungkin menjadi salah satu pemahaman yang benar tentang moralitas). Tidak adanya toleransi dalam mengorbankan nilai ini betul-betul merupakan kesempatan dalam upaya memperbaiki moral yang mendorong pemerintahan Inggris melarang sementara korporasi selama abad ke-16, walaupun ternyata upaya itu tidak bertahan lama. Dengan dua belas abad pengalaman yang

⁶⁹ Karenanya, penjelasan semacam itu seperti dikemukakan Kuran: "Mengapa Islam Timur-Tengah tidak melahirkan satu Hukum Korporasi yang asli," tidak hanya salah arah dalam pertanyaannya (yang berarti menyatakan pertanyaan yang salah) tetapi juga betul-betul merupakan kesalahan sebagai proyek analitis dan sejarah.

berjalan secara luas dan terus-menerus, Shari'ah tidak bisa menerima konsep tentang korporasi karena hal itu bertentangan secara diametral dengan prinsip-prinsip moral Shari'a. Pertimbangan legal dan moral bagi manusia pada umumnya boleh dikatakan telah menjadi hakekat terdalam dari Shari'a, mungkin menjadi karakteristik yang telah menjadi karakter Shari'a itu sendiri. Korporasi dan semua yang merepresentasikannya merupakan satu cara kapitalis yang amat membahayakan bukan hanya karena tidak mengenal moral (*amoral*) bahkan (walaupun mengenalnya) seringkali mengabaikannya (*immoral*); dan ini sekaligus melahirkan sikap anti Shari'a. Bahkan walaupun pemerintahan Islam agak melonggarkan dan mengurangi perintah-perintah moralnya, pelacakan terhadap moralitas ini akan tetap menunjukkan secara pasti ketidak-sesuaian/kompatibel-nya Shari'a dengan kapitalisme modern dan sarana-sarana vitalnya berupa korporasi.

Lebih dari itu, para ahli ekonomi telah lama memahami bahwa setiap ekonomi nasional modern akan pasti mengalami kesulitan luar biasa dalam mempertahankan pertumbuhan ekonomi jika pada waktu yang sama ia berusaha mengimplementasikan satu kebijakan yang menjamin perkembangan keadilan ekonomi dan sosial secara wajar. Mereka telah menyatakan bahwa "struktur dan kebijakan ekonomi yang mempromosikan pertumbuhan menenggelamkan upaya distribusi yang adil."⁷⁰ Pemerintahan Islam paradigmatis, berdasarkan pengertian yang sebenarnya, selalu mendorong kuat ke arah terjaminnya upaya distribusi adil tersebut, sebab keadilan sosial merupakan salah satu dari karakteristik-karakteristik sentral dan menentukan. Dalam pola hidup kapitalisme global, pemerintahan seperti apapun akan terus semakin melemah, menjadi semakin tidak kompetitif, menghasilkan problem-problem besar dalam bidang sosial-politik. Keadaan demikian akan mendorong ketergantungan pada bantuan asing, yang dengannya hilang otonominya dan lebih mendorong pemerintahan yang mendukung IMF dan Bank Dunia. Tidak diragukan, IMF dan Bank Dunia akan terus mendorong tipe pemerintahan yang demikian, sebagaimana terus kita saksikan saat ini, aturan-aturan organisasinya, dan karenanya membuat frustrasi untuk melakukan upaya-upaya membangun pemerintahan menuju satu entitas yang otonom dan penuh makna.

⁷⁰ Hanneman and Hollingsworth, "Refocusing the Debate," 50.

Bab IX

MORAL SEBAGAI DOMAIN SENTRAL

“Cintailah tetanggamu sebagaimana engkau mencintai dirimu sendiri” merupakan ungkapan yang menjadi hakekat dan jiwa dari moral, yang menuntut kita memandang perbuatan baik orang lain sebagai perbuatan yang memang selalu kita harapkan untuk bisa kita lakukan. Dan orang-orang yang cenderung pada pendekatan instrumentalis akan secara jelas menolak mengaitkan hal-hal rasional kedalam ide tersebut, meyakini bahwa keterikatan kita terhadap moral telah menjadi landasan paling hakiki dalam melakukan segala yang kita inginkan, dan karenanya membuat kita seringkali tidak mampu menjelaskan mengapa perhatian moral kita harus diperluas pada orang-orang lain dan juga kepada mereka yang lemah, sebagaimana juga jelasnya bahwa nilai-nilai kebaikan orang lain juga terkait dengan perbuatan kita. Namun demikian, walaupun saya mengutip kitab suci dan membawanya kedalam diri kita makna dari satu non-instrumentalis konsepsi tentang moralitas, dapatkah seseorang mempertahankan bahwa hal itu dapat dipahami hanya dalam konteks pemahaman keagamaan? Apakah kita tidak memandang nilai-nilai agama berdasarkan prinsip-prinsip moral seperti kita pahami dalam hati kita tentang baiknya sesuatu, dan yang demikian ini termasuk dalam salah satu yang patut kita pertanyakan? (Larmore, *The Autonomy of Morality*).

Wacana Islam modern mengasumsikan negara-modern sebagai sarana netral bagi pemerintah, sesuatu yang bisa dimanfaatkan untuk melakukan fungsi-fungsi tertentu sesuai dengan pilihan-pilihan dan kecenderungan para pemimpinnya.¹ Jika tidak digunakan untuk menekan, mesin pemerintahan negara bisa diubah oleh para pemimpinnya menjadi satu lembaga representatif kehendak rakyat, yang dengannya menentukan akan seperti apa bentuk negara itu: demokrasi liberal, rejim sosialis, atau negara Islam yang mengimplementasikan nilai-nilai dan ide-ide sebagaimana digariskan dalam al-Qur'an dan Hadis Nabi yang juga telah dibuktikan dalam "negara-mini" Madinah. Negara-modern kemudian dilihat oleh mereka sebagai sesuatu yang logis, selogis negara menurut Aristoteles dan mazhab Aristoteles, terutama sebagai satu teknik atau instrumen netral yang membimbing kearah berpikir benar menyangkut segala hal atau problem di dunia—hingga ditunjukkan satu abad setelah Aristoteles, oleh para intelektual Islam itu sendiri, bahwa formal logik mazhab Aristoteles dan teori uiniversal yang dibangun di atasnya secara inheren dibangun scara kokoh dengan asumsi-asumsi metafisik tertentu yang mempengaruhi dan menentukan sifat-sifat dasar dari premis-premis yang dibangun dan karenanya juga kesimpulan-kesimpulannya. Manfaat paling jelas dari logika demikian adalah penerimaan secara *a priori* menyangkut cabang metafisik tertentu, sesuatu yang ditolak oleh sebagian besar umat Islam.²

Negara-modern tidak berbeda, sebab ia hadir dengan metafisik dirinya disertai yang lainnya. Secara inheren negara-modern melahirkan efek-efek tertentu yag bersifat distingtif menyangkut politik, sosial, ekonomi, kultural, epistemik, dan, tidak kurang, juga psikologis, yakni bahwa negara menunjukkan sistem-sistem pengetahuan tertentu yang pada gilirannya

¹ Satu pernyataan kuat menyangkut netralitas negara terdapat dalam an-Na'im, *Islam and the Secular State*, 1 dan seterusnya. Jika klaim itu—yang amat sentral dan esensial dalam keseluruhan tesis an-Na'im—tidak bisa dipertahankan, maka tesis tersebut harus dikaji ulang. Sejalan dengan itu, lihat pandangan-pandangan Turabi (hingga kini masih dalam bentuk garis besar) tentang "negara Islam" yang tidak harus keseluruhannya bersifat asing atau bahkan masionalistik. Baca Euben dan Zaman, *Princeton Readings*, 213-215.

² Untuk implikasi metafisik tentang sillogisme dan teori universal yang dibangun di atasnya, lihat Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Untuk kritik klasik terhadap metafisik mazhab Aristoteles, baca Ghazali, *Tahafut al-Falasifa*.

menentukan dan membentuk sosok individu dan subyektivitas kolektif dan karenanya berarti memberi makna segala hal yang ada dalam kehidupan.

Sebagaimana tidak ada ide atau pemikiran yang lahir di luar konteks kemanusiaan, dan sebagaimana tidak ada peristiwa atau kegiatan dapat dipahami di luar konteks ruang dan waktu, maka negara—sebagai pemikiran abstrak sekaligus praktek yang kongkrit—merupakan produk dari satu pengalaman sejarah yang unik. Sebagai satu paradigma dari pemerintahan, negara lahir di Eropa dan kemudian dikembangkan oleh Eropa-Amerika, dan pada tahap berikutnya diperluas ke wilayah terjajah dan juga belahan dunia lainnya. Seperti telah kita saksikan, negara-modern berada dalam situasi yang kurang menyenangkan di banyak bagian dunia, tersiksa karena kurangnya legitimasi dan tidak mampu mengatur populasi-populasi yang dalam kenyataannya memang tidak homogen. Kita seringkali mengkarakteristikan yang demikian itu dengan negara-negara “lemah” atau “tidak berdaya,” sebagai ungkapan eufemisme dari kenyataan bahwa satu bentuk kontrol politik yang tidak asli (berasal dari luar) telah, relatif baru dan tanpa “persiapan” yang baik, diterapkan secara paksa pada masyarakat terjajah yang tidak pernah mengenal atau tidak pernah dengan kesadaran penuh ingin mengadopsi bentuk seperti itu. Hal ini mungkin menjadi bukti paling nyata dari asingnya konsep negara-modern, satu entitas yang—secara sejarah, substantif, dan konseptual—betul-betul secara keseluruhan berasal dan berkarakter Eropa-Amerika.

Akan tetapi, tak satupun dari semua itu harus dipahami bahwa negara-modern merupakan satu fenomena yang menjadi keharusan, bahwa hal itu tidak bisa berubah, bahwa hal itu tidak sesuai atau tidak dapat menyesuaikan diri dengan dunia yang terus berubah. Sebab hampir-hampir tidak bisa ditolak bahwa negara pada abad ke-19 telah membuktikan adanya perkembangan yang pada pertengahan abad ke-20, dan juga saat ini, sebagaimana kita saksikan pada Bab-Bab sebelumnya, terus mengalami perubahan dalam merespon, bersamaan dengan yang lain, tantangan-tantangan yang lahir dengan adanya globalisasi. Namun demikian, tak satupun dari perubahan-perubahan itu dan juga dari struktur-struktur yang terus ada pada negara-modern telah membuktikan sejalan (kompatibel) dengan bahkan kebutuhan paling dasar dari pemerintahan Islam. Kenyataannya, ketimbang memandang negara-modern sebagai sesuatu yang kurang menyenangkan, gerakan-gerakan dan peristiwa-peristiwa yang terjadi selama tiga dekade terakhir, terutama dalam konteks apa yang dikenal dengan globalisasi, telah

meningkatkan ketidak-sesuaian/kompatibelan mereka secara progresif. Karenanya, tidak terlalu mengherankan bagi kita saat ini jika ketidak-sesuaian ini merupakan sesuatu yang betul-betul terkait dengan persoalan moral.

1. Hal-hal Besar yang Tidak Sesuai/Kompatibel

Secara ringkas, mari kita perhitungkan cara-cara penting dimana ketidak-sesuaian/kompatibelen itu terjadi, dengan menyadari bahwa tidak satupun dari semua itu bersifat eksklusif dibandingkan yang lain. Pertama, sebagai satu entitas antroposentris, negara memiliki sifat metafisik yang terletak dalam dirinya sendiri sebagaimana dimiliki oleh kehendak bebas. Metafisik tersebut melahirkan makna-makna berdasar atas dirinya, yakni bahwa pandangan-pandangan khususnya tentang dunia didasarkan atas dirinya sendiri dan diikat oleh standar-standar yang ditentukan juga oleh dirinya, betapapun kemungkinan terjadi perubahan pada standar-standar dimaksud. Sebagai manifestasi paling tinggi dari positivisme, negara memiliki dan menunjukkan satu metafisik untuk di sini dan sekarang, merefleksikan konsep-konsep, struktur-struktur, dan praktek-prakteknya sendiri. Apa yang ada pada negara merupakan kebenaran diri sesuai kehendaknya, kehendak untuk berkuasa, dan semua kebenaran lainnya bersifat marginal dan subordinasi padanya. Berbeda secara jelas dan tegas, tidak ada bentuk pemerintahan Islam yang membolehkan positivisme, dan begitu pula tidak ada tempat bagi satu metafisik yang berasal dari dirinya. Jika otonomi moral harus mengendalikan, jika moral juga menjadi penentu dari negara yang harus ditentukan, maka metafisik harus secara penuh mentransendenkan domain sempit dari paham antroposentris positivistik. Karena itu, dua metafisik tersebut berdiri pada posisi yang tidak mungkin bisa direkonsiliasi.

Kedua, dan mengikuti pemikiran di atas, pemerintahan Islam tidak membolehkan kebebasan atau kehendak bebas apapun selain yang dimiliki Tuhan. Jika moralitas harus mengendalikan kegiatan-kegiatan manusia, dan jika moralitas bersifat otonom, maka moral harus berada pada prinsip-prinsip kebenaran dan keadilan yang universal dan abadi, prinsip-prinsip yang mentransendenkan segala upaya dan keinginan dari entitas positivistik. Prinsip-prinsip tersebut harus menentukan batas-batas kegiatan manusia, yang membuat garis jelas guna memisahkan antara apa yang bisa dan yang tidak bisa dilakukan, dan mengendalikan wilayah rasional ketika hal itu mengarah pada pelanggaran berdasarkan dirinya sendiri. Dalam pemerintahan Islam, dimana—seperti telah kita pahami, aturan hukum

menentukan satu dari ekspresi paling utama, maka tidak boleh ada kebebasan yang membolehkan kompromi dengan aturan-aturan yang ditentukan otonomi moral. Jika moralitas yang bersifat transenden mengatur agar kita memberi perhatian terhadap kaum papa dan kaum lemah, jika juga mengatur tentang hak-hak alami bagi keduanya dalam harta si-kaya, maka tidak boleh ada kegiatan ekonomi atau prinsip kapitalis yang membolehkan untuk melanggar ketentuan dimaksud. Jika moralitas menentukan pentingnya perbuatan baik seseorang pada orang lain, maka tidak boleh ada kalkulasi politik atau keilmuan *apapun* yang membolehkan pengurangan akan kepentingan orang lain dengan pertimbangan apapun, sehingga membuat mereka kelaparan atau menempatkannya di tempat yang membahayakan dirinya, semata-mata atas nama ilmu dan rasionalitas. Sebagaimana dikemukakan Paul Kahn secara baik, tidak ada prinsip pengawasan menyangkut penggunaan kekuasaan dalam satu kegiatan politik yang “memahami dirinya sebagai ekspresi dari kekuasaan populer di bawah aturan hukum.” Pada sisi lain, “negara yang memahami dirinya sebagai satu ekspresi dari kekuasaan suci atau tatanan sosial dapat melihat arti-arti penting di luar dirinya dalam rangka mengendalikan perilakunya.”³ Karenanya, pemerintahan Islam diikat oleh kehendak bebas yang berasal dari luar sekaligus lebih tinggi dari dirinya, sedangkan kebebasan negara-modern merepresentasikan dialektika terdalam dari konstitusi diri: kebebasan menentukan sekaligus ditentukan oleh negara. Kedua konsepsi tentang kebebasan yang saling berbeda ini akan berdiri pada kakinya masing-masing yang tidak memungkinkan terjadinya dialog.⁴

³ Kahn, *Putting Liberalism*, 277 (menjadi jelas saat ini, penggunaan istilah “negara” oleh Kahn—dalam konteks dimana “negara” menjadi subordinasi terhadap kehendak yang lebih tinggi—harus dipahami secara metaforik). Lihat juga Scanlon, “Rights, Goals, and Fairness,” 93.

⁴ Abou El Fadl, “Islam and the Challenge of Democratic Commitment,” 69: “Secara efektif, istilah hukum negara agama mengandung kontradiksi dalam dirinya sendiri. Apakah hukum menjadi milik negara atau milik Tuhan, dan sejauh hukum bergantung pada agen negara yang bersifat subyektif untuk kepentingan dan kekuasaannya, hukum apapun yang diberikan oleh negara tidak bisa dimaknai sebagai hukum Tuhan. Jika tidak, berarti kita akan mengakui bahwa kegagalan hukum negara adalah, dalam kenyataannya, kegagalan hukum Tuhan dan, pada puncaknya, kegagalan Tuhan itu sendiri. Dalam teologi Islam, kemungkinan demikian ini tidak bisa diterima.” Namun demikian, Abou El Fadl tidak menjelaskan implikasi jauh dari pandangannya

Ketiga, dan mengikuti kedua pemikiran sebelumnya, jika Tuhan merupakan satu-satunya penguasa—yakni, jika Tuhan menjadi sumber utama otoritas moral—maka sistem apapun yang mengatur perilaku manusia harus mengatur norma-norma umum dan aturan-aturan serta regulasi-regulasi teknis yang berasal dari prinsip-prinsip moral yang lebih tinggi. Hal demikian, bagi umat Islam masa lalu dan juga masa kini, merupakan makna yang benar dan hakiki dari apa yang disebut aturan hukum. Sebagaimana telah kita saksikan pada Bab V, bentuk terbaik dari pemisahan kekuasaan dalam negara-modern paradigmatis memiliki kelemahan yang menunjukkan sistem itu--bahkan dalam elaborasi teoritis sekalipun--tidak konsisten, membingungkan, dan bahkan “kegagalan.”⁵ Jika negara-modern sebagai satu kehendak bebas yang secara inheren memberikan kekuasaan lebih pada cabang kekuasaan eksekutif, dan cukup khawatir kekuasaan yang diberikan itu dihancurkan oleh kekuasaan legislatif, maka aturan hukum seharusnya memberikan kekuasaan yang sama dan seimbang kepada kedua cabang kekuasaan (eksekutif dan legislatif) dimaksud. Pada waktu yang sama, *judicial review* pada tahap berikutnya akan menghancurkan lebih jauh, dengan mengurangi kekuasaan legislatif dan mempersempit kompetensinya. Pengaturan konstitusi yang demikian ini, yang menjadi ciri utama struktur-struktur negara-modern, akan sangat tidak masuk akal dalam perspektif Islam, dan menempatkan kedua pengaturan itu, baik dalam teori maupun praktek, pada dasarnya tidak kompatibel.

Keempat, dan merefleksikan lebih jauh semua efek dari ketiga pertimbangan sebelumnya, negara-modern memproduksi subyek-subyek yang berbeda dari semua yang dilahirkan oleh pemerintahan Islam dalam bentuk apapun menyangkut cara-cara dalam politik, sosial, moral, epistemik, dan psikologis. Penekanan mikrokosmik dari subyek Muslim menyangkut kesatuan yang Senyatanya (*Is*) dengan yang Seharusnya (*Ought*) merupakan representasi penuh dari mikrokosmik penekanan Shar’i (dan Sufi) bahwa kenyataan dan nilai itu satu dan sama, *bahwa semua yang ada itu merupakan satu kesatuan*, dan bahwa istilah “miskin” dalam al-Qur’an dan dalam kehidupan sosial dan ekonomi umat Islam bukan merupakan statistik dan

yang penting itu, dan pada dasarnya ia kemudian menerima begitu saja kehadiran negara-modern.

⁵ Magill, “Beyond Powers and Branches,” 605. Lihat pula Marshall, *Constitutional Theory*, 97, 124; Hansen, “Mixed Constitution,” 509, dan diskusi kita pada Bab IV bagian 2.

data ilmiah semata. Dalam makna hakiki dari istilah “miskin” dan “kemiskinan,” nilai-nilai yang bersifat inheren menyangkut hak untuk membantu, mendukung, dan memberi kemurahan, ketiganya saling terikat secara berkelindan dan menyatu secara erat kedalam kenyataan berupa kemiskinan. Dalam kosa-kata dan kategori konseptual pemerintahan Islam, tidak dikenal istilah “miskin” yang dapat dipisahkan dengan cara apapun juga dari nilai-nilai moral bukan hanya menyangkut hak orang miskin untuk membantu tetapi juga kewajiban yang sama yang dibebankan kepada mereka yang bisa melakukan hal itu. Ketentuan berupa tidak adanya perbedaan ini bersifat luas dan menyeluruh, menyangkut semua hal yang ada. Segala yang ada di dunia ini merupakan karya Dzat yang Maha Besar yang menciptakan segala sesuatunya secara rasional. Tidak ada “atom untuk perbuatan baik atau jelek” dapat dipisahkan dari atom lainnya dalam bentuk apapun seperti pasir dan bibit. Semuanya saling ketergantungan, dan semua itu adalah Satu. Hidup di dunia ini berarti hidup dalam Kerajaan Tuhan, dengan segala macam yang ada seperti keberuntungan dan kemalangan, perbuatan baik dan jahat, pohon dan sungai, kaya dan miskin. Untuk hidup di dunia ini berarti siap menerima kebijaksanaan yang mulia dari yang Maha Pencipta, yang termanifestasi dalam ciptaan-Nya. Hal ini berarti pula siap menerima manusia dengan kekuatannya yang bisa dipandang baik dan kelemahannya yang bisa dipandang tidak baik. Namun demikian perlu juga diingat, hal demikian berarti siap menerima pentingnya dan kepentingan *paradigmatik* menyangkut usaha untuk menjadi baik dan bersyukur atas kehidupan dan segala kemurahan yang dilimpahkan, betapapun kecil atau besarnya. Ini merupakan pertanda kesadaran akan penting dan mulianya semua ciptaan, sebagai tempat tinggal sementara sekaligus ujian akan kebaikan kita. Tak ada alasan bagi manusia untuk eksis selain membuktikan eksistensinya, baik dalam hati maupun dalam perbuatan, yang dengannya ia bisa melakukan kebaikan. Berlaku baik merupakan jiwa dan hakekat, inti dan pokok, dan pesan al-Qur’an yang amat jelas dan tegas, sekaligus berarti pesan Islam dan pemerintahan Islam. Jika ada Neraka dan Surga, hukuman dan balasan (baik), dan jika Tuhan merupakan yang Maha Satu, Pemberi hukuman, Pemberi kasih, dan Maha Pemurah, semua itu berakar pada satu dan hanya satu tujuan: Untuk menciptakan orang-orang baik dan karenanya bisa melahirkan masyarakat yang baik, sebab tidak akan punya makna penting tentang Kesatuan, Kemuliaan, dan Kemarahan tanpa adanya konsep kebaikan seperti ini.

Namun demikian, panggilan untuk berbuat kebaikan bukanlah merupakan satu aturan yang ambigu, satu konsep moral dan bukan hal-hal yang bersifat materi. Untuk menjadi baik merupakan konsep yang pasti sekaligus terus berkembang yang dapat ditempatkan dalam lima tiang agama, tiang-tiang agama yang umat Islam—sejak awal hingga saat ini—tidak pernah mempersoalkannya, dan lebih penting dari semua itu, tidak pernah diabaikan apalagi dilenyapkan. Jika tiang-tiang agama tersebut dimaknai secara eksklusif—sebagaimana kita saksikan selama ini—hal itu karena segala sesuatu di luar tiang agama yang lima itu, semuanya merupakan tambahan dan bersifat subordinat. Jika yang lima itu menjadi tiang-tiang agama, maka selain dari itu bukan. Tetapi karena Shari’a dan pemerintahan Islam harus, secara pasti, mengatur semua perilaku manusia,⁶ maka hal-hal yang tidak merupakan tiang agama harus menyesuaikan diri dengan ketentuan tiang-tiang agama dan kehendak dari semua itu. Yang ingin ditegaskan di sini adalah, bahwa struktur dan operasional dari sistem tiang agama itu mempengaruhi sekaligus menentukan subyek dan juga subyektivitas, mempersiapkan semua itu sebagai tempat yang di atasnya diletakkan hal-hal yang tidak tergolong tiang agama. Dan tiang-tiang agama itu, yang merefleksikan secara akurat makna filosofi al-Qur’an, ditegaskan dalam satu pesan sederhana: pahami posisimu di dunia ini; pahami asal-usul dirimu; pahami bahwa kamu diciptakan sebagai bagian dari keluarga dan masyarakat yang secara bersama memperkuat jiwamu, sebagaimana tanaman dan buah-buahan memperkuat badanmu; pahami bahwa semua ini merupakan kemurahan yang datang dengan tuntutan tanggung-jawab terhadap segala yang ada di sekelilingmu; pahami bahwa kamu betul-betul tidak memiliki apa-apa, bahwa kamu pasti akan menghadapi kematian dan kamu tidak akan membawa apapun ke dalam kubur kecuali amal perbuatan baikmu, nama baikmu; pahami bahwa kamu

⁶ Untuk norma-norma yang harus diimplementasikan pada setiap perbuatan, termasuk sesuatu yang “netral” (misalnya, membolehkan apa yang saat ini kita kenal dengan pilihan personal/privat), baca Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 40-42. Perlu dicatat di sini bahwa wilayah privat dalam konsep negara-modern dibiarkan “tidak diatur” dan merupakan pilihan bebas (atau *keputusan*) negara dan bukan oleh otonomi dari wilayah privat dimaksud, sebab ketika negara memutuskan bahwa sesuatu itu dalam domain ini harus karenanya menjadi/masuk wilayah publik, tidak ada kriteria yang padanya keputusan ini didasarkan selain bahwa kehendak negara, yang, pada akhirnya, dikatakan mengekspresikan kebebasan umum/populer. Pembahasan lebih jauh tentang yang terakhir ini, lihat Asad, *Genealogies of Religion*, 200-298.

memiliki kewajiban terhadap dunia ini dimana kamu telah diciptakan, keadaan masyarakat yang diciptakan untuk kamu dan bahwa itulah dirimu. Jangan sia-siakan semua yang telah disediakan untukmu.

Pemahaman fundamental seperti itulah yang menegaskan seperangkat perbuatan dan pembicaraan yang memiliki efek secara kumulatif terhadap badan, jiwa, dan pikiran. Dalam keseluruhannya, semua perbuatan ini bersifat privat, internal, dan karenanya berpengaruh. Dari shalat dan puasa—yang keduanya berada dalam pemahaman yang bersifat fundamental tersebut—hingga haji dan *zakat*, efek total dari perbuatan ini cenderung membentuk subyek Muslim, memenuhi tuntutan Shari’a, pemerintahan Islam, dan karenanya tuntutan hidup itu sendiri. Hukum-hukum dan aturan-aturan Shar’i lainnya mempertimbangkan subyek tersebut dan beroperasi—dalam perasaan yang kuat—sebagai tambahan dan catatan terhadap subyek yang terbentuk atas dasar moral ini.

Dengan perbedaan yang jelas dan tegas, subyek pada negara-modern tidak seluruhnya dibentuk atas dasar ketentuan moral. Moralitas konvensional dari tradisi yang ada secara terus-menerus dihadapkan dengan satu pengembangan diri yang berorientasi pada ketentuan negara yang secara sistemik dan sistematis bekerja untuk menciptakan kewarga-negaraan nasional. Perbandingan demikian disimpulkan secara tepat dalam satu ungkapan bahwa “bukanlah kewajiban negara membuat kita baik. Itu merupakan tanggung-jawab *kita* semua.⁷ Kewajiban negara guna memenuhi secara maksimum dan benar melalui pendidikan dan wacana nasionalistik—diantara yang lainnya—adalah untuk menciptakan warga-negara yang efisien dan produktif, subyek “hukum dan tatanan” yang siap berkorban hingga mati untuk negeri dan bangsanya. Sementara Islam—seperti telah kita saksikan—tidak mengatur pengorbanan hidup, bahkan untuk Tuhan sekalipun, sedangkan negara-bangsa-modern tidak mungkin eksis tanpa persyaratan itu. Masih ada perbedaan lain yang tak kalah pentingnya. Sementara efek yang jelas dari pemerintahan Islam dimaksudkan untuk menunjukkan subyek moral yang saling berhubungan secara bertanggung-jawab dengan masyarakat dan keluarga, subyek negara-modern merupakan personalitas yang bersifat pecah dan terpisah yang jiwa dan spirit tidak mendapat perhatian, sedangkan nilai berada dalam politik, materi, dan konsepsi

⁷ Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, 350 (penekanan olehnya); lihat pula Strauss, “On the Spirit,” 13.

kehidupan berdasarkan efisiensi. Dengan kalimat yang berbeda, sementara subyek Muslim berjuang untuk mengembangkan moral, subyek negara berusaha untuk memenuhi kehendak kekuasaan, yang pada hakekatnya merupakan representasi kehendak subyek itu sendiri tetapi secara realistik merupakan kehendak kekuasaan yang sedang berkuasa. Perbedaannya di sini merupakan sesuatu yang bersifat paradigmatik antara satu perjuangan moral yang terus-menerus tanpa henti untuk Sesuatu yang seharusnya (*Ought*) dan perjuangan duniawi terus-menerus tanpa henti untuk yang Senyatanya (*Is*), yang tujuannya untuk mempertahankan kendali atas tersedianya materi dan segala yang jika tidak tersedia akan menghancurkan dunia nyata. Subyek dari yang Senyatanya (*Is*) dan subyek dari yang Seharusnya (*Ought*) merupakan dua subyek kemanusiaan yang berbeda secara tajam. Keduanya berdiri bukan hanya berhadapan secara diametral tetapi merupakan kontradiksi yang tidak mungkin direkonsiliasi.

Kelima dan paling akhir, negara-modern, dalam kolaborasi dan kompetisinya dengan proyek globalisasi, terus terlibat dalam dunia materi yang utama berupa Kenyataan (*Fact*). Hal ini bergantung pada dan mempromosikan satu kehidupan *homo economicus* yang tujuan eksklusif dan utamanya adalah keuntungan materi dan sedikit sekali menyangkut yang lain. Hal ini berbeda secara tajam dengan *homo economicus* dalam Islam dan pemerintahan Islam yang dikonstruksi berdasar moral, satu bentuk yang menjadi subordinat pada ketentuan moral yang lebih tinggi. Subyek yang terakhir ini bukanlah sekedar tambahan dan bukan pula sekedar kebetulan dalam struktur dan aturan dalam Islam dan pemerintahan Islam: *yang demikian ini merupakan esensi*. Tanpa moral *homo economicus* yang demikian hampir-hampir tidak akan ada Islam, Muslim, atau peradaban Muslim, paling tidak dalam cara seperti telah kita ketahui bersama. Pola moral *homo economicus* seperti inilah yang melahirkan, dalam perjalanan sejarah selama sekian millenia, satu masyarakat sipil yang mempertahankan politik dan kekuasaan eksekutif seperti yang terus kita saksikan dan yang menentukan apa yang dimaksud dengan Islam itu sendiri. Paradigma *homo economicus* Muslim mengumpulkan harta dan keuntungan dengan tetap berkomitmen secara material dan psikologis terhadap tanggung-jawab sosial, yang telah terbukti banyak selama dua belas abad dalam sejarah sosial-ekonomi Islam. Kehormatan, prestise, kedekatan pada Tuhan, dan cinta serta menghormati keluarga dan tetangga, semuanya berhubungan secara paradigmatik dengan etika berupa perasaan berhutang budi pada masyarakatnya sendiri.

Sebagaimana segalanya milik yang Maha Kuasa, harta dan keuntungan tidak dimiliki oleh dan ditujukan hanya untuk si kaya. Semuanya diciptakan “dari” dan “untuk kepentingan yang Maha Kuasa,” yang Hak-haknya selaras dengan hak-hak si-miskin dan golongan tidak beruntung. Dalam konteks persamaan yang demikian, si-miskin menjadi bagian integral bagi Tuhan, dan sebaliknya. Bantulah si-miskin, berarti kamu melayani Tuhan; melayani Tuhan berarti melayani si-miskin. Dilahirkan oleh negara dan didorong, walau dengan penuh kesadaran, kearah dunia nyata berupa kompetisi ekonomi dan keuntungan, subyek negara-modern akan mendapatkan dirinya rasa keingintahuan tentang dan contoh dari *homo economicus* Muslim yang benar, sesuatu yang dipandang sebagai spesies langka yang hanya tersimpan dalam museum. Dikembangkan dalam konteks moral pengembangan diri dan disertai dengan satu bentuk asketisme yang halus, *homo economic* Muslim akan memandang kaum modernis yang dihadapi sebagai tidak rasional, tamak, berpandangan sempit, dan sombong—singkatnya: sesuatu yang bersifat tidak rasional. Pertentangan antara keduanya dan ketidak-kompatibelen yang paling utama bukanlah sesuatu yang sederhana dan remeh.

Totalitas dari pertentangan yang mendalam dan fundamental tersebut mendorong lahirnya masalah yang signifikan. Jika umat Islam harus mengelola kehidupannya dalam hal sosial, ekonomi, dan juga dalam politik, maka mereka menghadapi pilihan yang krusial. Apakah mereka harus tunduk pada negara-modern dan dunia yang melahirkannya, atau pada negara-modern dan dunia yang melahirkannya harus mengakui legitimasi pemerintahan Islam, yakni konsepsi umat Islam tentang politik, hukum, dan terutama moralitas dan tuntutan-tuntutan politik dan ekonomi yang bersifat subordinat? Berdasarkan semua pertimbangan yang telah dikemukakan, nampaknya pilihan pertama lebih realistis, karena pada saat ini hal tersebut pada umumnya diterima umat Islam bahkan juga kalangan intelektualnya, walau seringkali didasarkan pada asumsi yang keliru bahwa sistem negara-modern itu pada waktu yang baik dapat ditransformasi menjadi negara Islam. Sebagaimana telah saya kemukakan pada Bab-Bab sebelumnya, asumsi demikian tidak didasarkan pada pemahaman yang benar tentang hakekat negara-modern, sifat dan karakteristiknya, ketidak-sesuaian/kompatibelen moralnya secara inheren dengan bentuk apapun dalam pemerintahan Islam. Pilihan kedua, berdasarkan semua indikasi yang ada, cenderung lebih tidak sejalan, sebab bentuk apapun dari pemerintahan Islam akan mengharuskan untuk tinggal dalam satu sistem negara-negara yang dirinya sendiri dalam

tekanan oleh perintah dunia global. Jika negara-modern, sebagaimana banyak sekali para analis menjelaskan kepada kita, harus selalu siap berkompetisi dan menyesuaikan diri dengan tekanan-tekanan globalisasi, pemerintahan Islam akan menghadapi tantangan-tantangan yang banyak dan terus meningkat yang pada gilirannya justru akan menyebabkan kemunduran, bahkan cenderung lumpuh total.

2. Jalan Keluar (?)

Akan tetapi ada sesuatu yang patut untuk dikaji lebih jauh dibalik semua *realitas politik* yang ada, yang berdasarkan pengertian yang telah ditentukan didasarkan pada visi yang tidak benar tentang moralitas. Sebagaimana negara-modern merasa tidak nyaman di dunia Islam (dan sebagian besar di Asia-Afrika), modernitas secara keseluruhan juga agak problematik di hampir seluruh dunia yang ada saat ini, termasuk di Eropa-Amerika, tempat yang justru melahirkan konsep dimaksud. Dalam keseluruhan buku ini, kita telah mengilustrasikan sejumlah problem tersebut, mulai dari kekosongan spiritual pada diri yang terfragmentasi, hedonistik, dan narcissistik hingga penghancuran komunitas organik, keluarga, dan lingkungan alam—tak satupun darinya bisa dilepaskan dari proyek besar berupa negara-negara-modern. Karena itu, gugatan terhadap proyek modern tidak bisa dilakukan tanpa menempatkan negara sebagai sasaran kritik utama. Mereka juga tidak bisa melakukannya tanpa pada waktu yang sama menempatkan kehancuran lingkungan dan alam raya sebagai pusat perhatian kita, sebab, seperti telah saya tegaskan, sikap kita dalam menghadapi alam raya ini merupakan ukuran eksistensi kita, estimasi kita tentang apa maknanya bagi kita sebagai manusia. Konsekuensi dari sikap demikian tidaklah, sebagaimana dipikirkan kebanyakan orang, semata-mata sebagai kenyataan hidup, semata-mata ketidak beruntungan yang telah ditentukan sejak dari awal tentang kita yang jika tidak akan membuat kita selalu memiliki niat yang baik dan perbuatan-perbuatan yang betul-betul progresif. Yang benar, semua itu merupakan Ukuran Utama bagi manusia sebab hal tersebut menjadi sikap yang paling minimal yang berdasarkan semua itu akuntabilitas moral kita terhadap semua yang ada di dunia harus diukur dan ditentukan. Dengan kata lain, semua itu merupakan *pertanyaan sentral* yang mempertanyakan apa yang harus menjadi *domain sentral dari moral*, satu pertanyaan yang solusinya akan menentukan pertanyaan-pertanyaan dan problem-problem lainnya, dan pada

gilirannya akan terkait dengan semua solusi secara keseluruhan tentang apa yang kita sebut domain tambahan.⁸

Saya akan mengambil semua itu sebagai landasan di sini bahwa sementara problem-problem tersebut menjadi tantangan-tantangan fisik dan pratik yang amat penting yang harus dijawab dengan cara empiris dan kongkrit, mereka, sebagaimana Durkheim tegaskan dalam konteks yang sama,⁹ secara esensial merupakan problem-problem moral, sebab semua itu pada akhirnya berasal dari satu distorsi menyangkut visi moral kita tentang alam dan hanya dengan melakukan koreksi terhadap visi tersebut semua problem itu bisa dipecahkan dengan cara baik dan memuaskan. Dan semua solusi ini memiliki dampak langsung bukan hanya terhadap kemungkinan adanya pemerintahan Islam di dunia modern tetapi juga *dan terutama* terhadap negara-modern dan kondisi modern yang menjadi tempat negara tersebut. Seperti akan kita tekankan pada bagian kesimpulan ini, problem fundamental dari pemerintahan Islam tidak *semata-mata hanya terjadi pada Islam* tetapi dalam kenyataannya juga bersifat integral dalam proyek negara-modern itu sendiri baik di Timur *maupun* di Barat.¹⁰

Dalam menghadapi isu-isu di sini, kita harus kembali pada perbedaan yang ditentukan Enlightenment antara yang Senyatanya (*Is*) dan yang Seharusnya (*Ought*), satu perbedaan yang semua bagiannya telah membentuk secara kuat dan dalam konsepsi-konsepsi moral yang terdapat dalam modernitas.¹¹ Sebagai langkah awal, kita akan mengangkat kritik yang diajukan H.A. Prichard dan Charles Larmore, yang karyanya, digabungkan dengan karya-karya Taylor dan MacIntyre, menyangkut isu pokok yang menjadi perhatian kita di sini.¹²

Seperti telah kita catat sebelumnya, perbedaan antara yang Senyatanya (*Is*) dan yang Seharusnya (*Ought*) berdiri pada satu dialektika hubungan kausalitas dengan pemisahan nilai dari dunia nyata yang dipandang sebagai sesuatu yang “tidak rasional” dan “pasif/statis.”¹³ Ketika materi

⁸ Lihat Bab III.

⁹ Giddens, *Capitalism*, 99-100; Miller, *Durkheim, Moral, and Modernity*; Nisbet, *Sociology of Emile Durkheim*, 187-208.

¹⁰ Lihat Bab VI, nomor 99.

¹¹ Lihat Bab VI bagian 1.

¹² Prichard, “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”; Larmore, *Autonomy of Morality*; Larmore, *Morals of Modernity*.

¹³ Telah didiskusikan di Bab VI bagian 1.

dipisahkan dari semua nilai, maka materi tidak lagi menjadi bagian dari satu kesatuan hidup dan kehidupan dan karenanya bisa diperlakukan sebagai obyek semata. Ia bisa dikaji dan menjadi obyek dari keseluruhan analisa rasional *otonom kita* (dan karenanya juga diberlakukan terhadap semua perbuatan kita) tanpa menempatkan tuntutan-tuntutan moral pada kita. Dan perbedaan paradigmatik yang tidak kita perkirakan ini melahirkan efek penting lainnya, terutama, isolasi akal (*reason*) dari alasan (*reasons*), akal merupakan satu alat berpikir tentang dunia sedangkan alasan merepresentasikan “sebab” substantif yang melahirkan pemikiran melalui akal.¹⁴ Sementara sebelum Enlightenment akal dan alasan bekerja secara bersama, setelah Enlightenment akal, sebagai sesuatu yang berbeda dengan alasan, diangkat pada status otonom dan diharapkan untuk melahirkan alasan atas dasar dirinya sendiri. Akibatnya, penekanan kepastian filsafat moral modern dimana moralitas harus dijustifikasi oleh akal otonom dan aturan diri,

¹⁴ Larmore, *Autonomy of Morality*, 10-11, 56-60, 64-65; “alasan-alasan memiliki otoritas diri.... Alasan-alasan untuk meyakini dan berbuat bergantung pada fakta-fakta fisik dan psikologis sebagaimana adanya. Terdapat alasan untuk mengambil payung hanya jika betul-betul hujan, atau alasan untuk minum air saja jika saya haus.... Satu alasan merupakan alasan bagi seseorang, dan bagi seseorang yang mampu mengambil kesempatan yang diajukan oleh akal. Ringkasnya, alasan-alasan itu bersifat rasional dalam karakter aslinya: mereka terdapat dalam pandangan-pandangan tentang alam raya mempertimbangkan kemungkinan adanya pemikiran dan perbuatan, yang merupakan bagian dari kehidupan yang cerdas” (10-11). Ide tentang “tanggung-jawab akan alasan-alasan yang diajukan akan tidak punya makna jika alasan-alasan itu ditolak sebagai pengaruh yang bersifat kausalitas. Dimana tidak ada perbuatan, tidak akan ada respon.... Yang ada hanya kebingungan, itulah yang nampak jika kita mengimajinasi bahwa ruang alasan-alasan itu pada akhirnya mencakup apapun selain proses-proses alam raya yang diatur berdasarkan hukum, yang dapat dijelaskan dalam konteks ilmu modern. Bagi kebanyakan orang, alasan-alasan akan nampak “aneh”... jika mereka diasumsikan menjadi...sesuatu yang bersifat umum (*sui generis*) sekaligus aktif secara kausalitas di dunia. Pendekatan sensitif ini, yang bisa membuat seseorang mudah menyimpulkan, adalah untuk memandang alasan-alasan untuk meyakini dan berbuat semata-mata sebagai ekspresi komitmen kita sendiri, dan bukan sesuatu yang ada, menunggu pencarian oleh kita: alasan-alasan yang ada semata-mata merupakan alasan yang kita ajukan. Sebab komitmen kita sendiri merupakan fenomena psikologis, dan tempatnya adalah dalam tatanan kausalitas dunia yang tidak memiliki problem yang sama menyangkut kecerdasan” (64-65). Untuk “kandungan” akal, lihat kritik Smith dalam *Viable Values*, 38-53.

menjadi tulang punggung dari konsepsi paham Kantian yang mengatur paradigma moral modern. Walaupun posisi paham Kantian ini telah dihadapkan pada kritik yang terus berulang,¹⁵ tapi paham itu masih berjalan dan terus mendapat perhatian dengan alasan karena kokohnya dalam keseluruhan pemikiran modern menyangkut perbedaan antara fakta dan nilai, dimana dunia dilihat “sebagai tidak lebih dari materi semata yang terus berputar...secara normatif bisu, dan jauh dari petunjuk apapun menyangkut bagaimana kita sebaiknya memperlakukan kita sendiri.”¹⁶ Di sini, akal telah mereduksi alasan menjadi sesuatu yang tidak bernilai, dan seperti dikemukakan Spengler, *menolak segala kemungkinan yang berada di luar dirinya*.¹⁷ Sebagaimana Prichard dan Larmore—dan pandangan yang lebih bersifat umum Taylor dan MacIntyre,¹⁸ disamping juga yang lain—telah menegaskan, sangat tidak mungkin untuk merasionalkan cara kita menuju moralitas melalui rasionalitas otonom, yang berada, seperti telah kita saksikan,¹⁹ pada paham Kantian tentang tanda-tanda kebebasan. Prichard telah berargumen bahwa pendekatan yang secara esensi berasal dari paham Kantian ini kenyataannya “berakhir dengan kegagalan” karena pendekatan tersebut berdasar pada “kesalahan asumsi akan kemungkinan membuktikan apa yang hanya bisa dipahami secara langsung melalui kegiatan berupa pemikiran moral.”²⁰ Tetapi tuntutan rasionalitas otonom sebagaimana berakar pada kebebasan hanyalah merupakan sesuatu yang kebetulan saja, sebab esensi dari cabang rasionalitas ini sesungguhnya merupakan kehendak tentang kebebasan. Kebebasan ini, pada akhirnya, bukan semata-mata kebebasan personal dan privat kita—yang sebenarnya memang demikian—tetapi merupakan kebebasan manusia untuk mengendalikan alam dan segala

¹⁵ Seperti telah saya kemukakan dalam “Groundwork of the Moral Law,” 253; lihat pula Bab VI bagian 1. Untuk penjelasan lebih jauh dari sumber-sumber di sini dan juga pada alinea-alinea sebelumnya, baca Scjneewind, “Autonomy, Obligation, and Vitruve”; Field, “A Criticism of Kant”; Cartwright, “Schopenhauer’s Narrower Sense of Morality,” 254-263; Smith, *Viable Values*, 38 dan seterusnya; Anscombe, “Modern Moral Philosophy”; Gray, *Enlightenment’s Wake*.

¹⁶ Larmore, *Autonomy of Morality*, 111-112.

¹⁷ Spengler, *Decline of the West*.

¹⁸ Taylor, “Justice after Virtue.”

¹⁹ Lihat Bab VI bagian 1; dan Guyer, *Kant on Freedom*; Larmore, *Autonomy of Morality*, 105.

²⁰ Prichard, “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?” 36.

yang ada di dalamnya, termasuk “segala” yang menyangkut manusia yang boleh jadi *kemudian didefinisikan* sebagai bagian integral padanya (misalnya, “kekejaman yang mulia,” segala yang hidup “berdasarkan alam”). Ini merupakan kebebasan dari kewajiban-kewajiban hidup dibawah tuntutan moral dari dunia ini sebagai satu sistem kosmik nilai yang memberlakukan ketentuan-ketentuannya kepada kita. Etika otonom, yang berasal dari kebebasan ini, sangat dominan sehingga seorang filosof mengatakan secara lebih jauh bahwa hal itu “merupakan satu-satunya yang konsisten dengan metafisik dunia mmodern.”²¹ Tetapi sebagaimana Larmore dan Prichard secara meyakinkan menyatakan, konsepsi tentang akal yang mengatur diri ini “sulit dipahami” sebab yang demikian itu mengasumsikan akal atau “kehendak rasional” dari paham Kantian menjadi satu agen dan legislator yang proaktif, ketika akal, dalam kenyataannya, “bukan merupakan satu agen tetapi satu kemampuan bahwa kita, sebagai agen-agen, melakukannya secara relatif baik.”²² Kemampuan ini, seperti apa adanya, merupakan satu mesin akal yang mempertimbangkan apa yang kita lihat sebagai alasan dan kerenanya, setelah menerima pertimbangan ini, membuktikan alasan mengapa kita harus yakin dan berbuat dengan cara tertentu. Dengan kata lain, *akal tidak bisa bersifat otonom, sebab dalam rangka potensi yang bisa direalisasikan, hal itu harus diaktifkan, dan hal ini bisa terjadi hanya melalui merespon terhadap alasan.* Karenanya, akal membutuhkan “penerimaan alasan,” dan ada alasan yang memerintahkan untuk menerimanya.”²³

Atas dasar pertimbangan semua itu, karena terdapatnya sesuatu sebagai alasan mengapa harus berpikir dan berbuat, maka akal harus “mengenalkan alasan-alasan tersebut kepada dunia dari luar dirinya, dengan cara memberlakukan prinsip-prinsip atas dasar dirinya dengan memasukkannya ke dalam permukaan alam yang netral,”²⁴ yakni mengasumsikan bahwa permukaan alam itu bersifat netral. Dari sinilah kemudian bahwa pertimbangan yang demikian itu melahirkan satu konsepsi naturalistik tentang dunia. Setelah berhasil menegaskan argumen paham Hobbesian dan Kantian dan setelah berhasil mengelaborasi perbedaan antara

²¹ Korsgaard, *Sources of Normativity*, 5, seperti diikuti (dan dikritik) oleh Larmore, *Autonomy of Morality*, 112.

²² Larmore, *Autonomy of Morality*, 109 (tambahan dalam kurung dari saya). Lihat juga Smith, *Viable Values*, 40-53.

²³ Larmore, *Autonomy of Morality*, 109, 112.

²⁴ *Ibid.*, 112.

akal dan alasan, Larmore bisa menyimpulkan bahwa satu-satunya cara untuk mengetahui otoritas moralitas adalah fokus—“paling utama” dan “tanpa perlindungan apapun melalui kebaikan saya sendiri”—menyangkut

pemaknaan nilai dari pemikiran bermoral—terutama, kenyataan bahwa kebaikan orang lain menjadi alasan atas dasar dirinya sendiri untuk saya melakukan sesuatu.... Identitas moral kita bukan dalam konteks menilai kemanusiaan kita sendiri dan karenanya menentukan sesuatu yang mengharuskan kita menilai kemanusiaan menyangkut siapapun yang ada di hadapan kita. Atas dasar akal-lah kita mencintai tetangga yang pada dasarnya sama dengan gerakan natural kita untuk memelihara kita sendiri. Paham Kantian tentang *etika otonom* perlu diabaikan, dan tempatnya pada posisi apa yang saya sebut *otonomi moralitas*—yang saya maksudkan dengan itu—adalah bahwa moralitas membentuk otonomi, domain nilai yang tidak bisa direduksi, menuju pada tidak-mungkinnya kita beralasan dari luar diri kita, tetapi sesuatu yang harus berasal dari dan diketahui oleh kita.²⁵

Kualitas apa dari dunia ini yang bisa menjadi latar-belakang alasan menyangkut otonomi merupakan satu pertanyaan yang Larmore jawab berdasarkan pengertian Platonik. Alasan “menentukan satu tatanan normatif yang intrinsik menyangkut realitas yang tidak bisa direduksi sekedar menjadi fakta fisik dan psikologis.”²⁶ Akan tetapi, kemana kita akan pergi dari sini sehingga kita mampu memasukkan substansi yang pasti dan spesifik dari makna tertentu menyangkut alasan? Apa maknanya bagi kita ketika dikatakan bahwa di dunia ini diberikan nilai yang bisa menjelaskan kepada kita, atau dalam kata yang pasti dan jelas: berupa kebaikan orang lain seperti apa? Dan bagaimana kita memaknai kebaikan ini dalam konteks budaya tertentu dan dalam setiap contoh yang kongkrit?

Ironiknya, pertanyaan dan perdebatan abad ke-20 dan abad ke-21 itu,²⁷ lahir dari ilmu dan pemikiran rasional modern yang luar biasa, dan

²⁵ Ibid., 122 (penekanan oleh dia).

²⁶ Ibid., 123-129, terutama 129.

²⁷ Abad ke-21 karena Larmore (2008) di sini mengunci semua itu dengan kontemporer, yakni neo-Kantian Korsgaard.

secara sungguh-sungguh mendorong lahirnya perdebatan dimana Umat Islam terlibat lebih dari seratus tahun. Pertanyaan dan problem yang mereka hadapi, secara substantif sama dengan yang diangkat oleh paham Kantian, neo-Kantian, anti-Kantian, dan lainnya, yakni pertarungan intelektual selama dua abad. Sejak pertengahan abad ke-8 M hingga akhir abad ke-10 dan setelah itu, gerakan-gerakan legal intelektual yang dominan lahir merepresentasikan spektrum secara keseluruhan perbedaan intelektual menyangkut isu moralitas, sifat otonomnya, dan peran akal dalam menentukan perbuatan manusia. Perbedaan besar antara kedua debat itu adalah konteks mereka masing-masing: sementara sebagian besar dari para pemikir Enlightenment—dengan variasi yang ada di dalamnya—hanya mengenal dunia sebagai sesuatu yang tidak rasional dan kejam, para intelektual Muslim yang hidup dalam dunia yang waktu itu, kurang lebih, dunia “yang dipandang baik dan bersahabat.” Para intelektual ini, dengan melihat warisan intelektual mereka selama dua abad lebih, pada akhirnya meyakini seperti telah saya sebut di bagian lain sebagai “Sintesis yang Luar-Biasa,”²⁸ terutama, sintesis antara akal dan alasan.²⁹ Tidak akan ada lagi penolakan terhadap satu dunia yang diliputi oleh nilai ketimbang sekedar satu dunia dimana kemampuan rasional manusia, sebagai ciptaan Tuhan, merupakan sesuatu yang terus hadir dan berpengaruh. Dan Shari’a, keyakinan dan praktek yang pasti bagi umat Islam, merupakan hasil sistesis antara keduanya.

Kenyataannya, sejak awal, Islam telah menetapkan dirinya sebagai *al-ummah al-wasath*, Umat Tengah, satu konsep yang ditegaskan oleh al-Qur’an itu sendiri dan kemudian dielaborasi dalam aturan-aturan legal, ketentuan-ketentuan teologi, dan pandangan-pandangan keilmuan. Masyarakat Tengah, dimaknai dalam Shari’a melalui elaborasi dan ilmu yang kompleks dan berpengaruh berupa *ushul al-fiqh* (teori legal), menjadi bisa dipahami secara jelas karena hal tersebut menempati posisi antara “Umat Islam yang Berpaham Kantian”—dan kaum liberalis, mereka yang menginginkan

²⁸ Untuk bahasan tentang Sintesis Yang Luar-Biasa ini, baca Hallaq, *Origins* (dalam Index disebut “Great Syntesis”); Hallaq, *Shari’a*, 55-60, 72.

²⁹ Dalam studi Islam, hal tersebut seringkali disebut dengan istilah-istilah konflik atau pertentangan antara “akal dan wahyu,” konsepsi sederhana menyangkut pengajuan pertanyaan-pertanyaan rumit. Sekali alasan diubah menjadi “wahyu,” maka hal itu menjadi langkah pendek dalam menempatkan semua pertanyaan tersebut pada agama yang irrasional, menunjukkan “kontes” antara akal dan alasan yang dimenangkan oleh “alasan yang mulia.”

mereduksi akal manusia pada status marginal.³⁰ Jika secara metaforis yang demikian itu dikenal sebagai Umat Tengah, itu terjadi karena kedua kelompok “ekstrem” tersebut kemudian menjadi kelompok minoritas, sedangkan kelompok yang jauh lebih besar mengadopsi posisi tengah, dimana akal haruslah menjadi penemu dari alasan, dan yang terakhir membuat tuntutan moral sekaligus membatasi yang satunya (akal).

Namun demikian, kapan alasan itu betul-betul muncul? Pada Bab VI dan VII, kita sudah menyajikan jawaban yang amat rinci dan panjang lebar, setelah mengkarakteristikkan sumber alasan sebagai “satu tatanan moral kosmik.”³¹ Inilah yang merupakan sifat *paradigmatik* dari tatanan yang menjadi bagian penting al-Qur’an. Sementara pemenuhan kontrak, pembagian porsi waris, dan penghukuman para pelanggar hukum merupakan satu bagian—betapapun kecilnya—koleksi al-Qur’an, setiap pembaca yang cermat menyangkut teks tersebut, pasti menyadari bahwa “ketentuan-ketentuan” substantif ini merupakan produk instan dari berlakunya pesan al-Qur’an: bahwa kita sebagai manusia tidak memiliki bumi ini; bahwa terdapat sesuatu atau seseorang lebih besar dari kita; bahwa sebagai sesuatu yang diciptakan dalam masyarakat, maka *secara bersama* membuat kewajiban bagi kita untuk melakukan hal-hal yang baik; *bahwa kemanusiaan dan moralitas adalah sama dan bersama*; bahwa kekuasaan suci, betapapun bersifat eternal dan abstrak, secara fungsional dan sosiologis menanamkan tuntunan-tuntunan moral penting dalam konteks perbuatan dan pelayanan dimaksud. Tidak akan memiliki makna untuk kekuasaan yang demikian tanpa tuntunan moral, sebab alasan paling dasar akan kekuasaan dimaksud bergantung pada tuntutan untuk, dan menekankan pada, domain moral. Seandainya suatu saat domain moral lenyap dari tatanan kosmik ini, maka kekuasaan tersebut akan memiliki alasan untuk terus eksis. Dunia telah diciptakan berdasarkan kekuasaan tersebut, satu kemampuan yang saat ini dapat ditarik atau disingkirkan, sebab tugas tersebut telah selesai. Namun demikian, jika kekuasaan itu masih ada, maka hal itu karena eksistensi dan bantuan saudara kembarnya, berupa kehadirannya, dan yang terakhir ini menjamin kontinuitas yang pertama sebagai penjaga domain moral.

Al-Qur’an, Shari’a, dan para *fuqaha’* yang merepresentasikannya selama berabad-abad semuanya mengakui sifat permanen dari domain moral.

³⁰ Dalam hal ini, baca Hallaq, *Shari’a*, 72-124.

³¹ Lihat Bab VI bagian 1.

Namun demikian semua mereka mengakui, dan dengan pandangan yang sama, kenyataan bahwa norma-norma hukum yang spesifik yang diambil dari domain moral adalah bersifat situasional, dan menjadi lahan *ijtihad* yang tidak pernah selesai. Yang terakhir ini menangkap jiwa dan badan sebagai koeksistensi antara akal dan alasan (wahyu), dialektika yang konstan antara keduanya yang memungkinkan domain moral yang bersifat eternal itu memanifestasikan dirinya secara variatif sesuai tuntutan waktu, kebutuhan, dan lingkungan. Jika al-Qur'an diwahyukan berdasarkan idiom-idiom Arab, maka hal itu, sebagaimana ditegaskan secara terus-menerus, untuk kepentingan membuat domain moral menjadi komprehensif bagi mereka melalui bahasa dan tradisi mereka. Shari'a kemudian mengikuti logika demikian secara penuh, mengadopsi maxim yang berlaku—yang hal itu secara konsisten dan persisten dipraktekkan selama berabad-abad—bahwa “Shari'a adalah baik dan selalu sesuai dengan segala waktu dan tempat.”³² Dan yang membuat hal ini mungkin terjadi adalah konsep dan institusi *ijtihad*, upaya pembaruan terus-menerus dalam merasionalisasi hukum moral, untuk menguji setiap pergantian dan contoh dari dialektika akal dan alasan (wahyu). Dalam tradisi ini, akal melalui dan melalui penerimaan yang jelas selalu menerima sekaligus sejalan dengan alasan (wahyu).

3. Sebab-Sebab Adanya Perbuatan

Seperti kita saksikan, ikatan moral Shari'a bagaikan satu lambang yang menandakan kolonialisme di wilayah dunia Islam, satu lambang yang harus dipahami. Karenanya, kehancuran Shari'a pada abad ke-19 melambangkan semua yang ada dan terjadi: modernitas dan konsep negaranya tidak mungkin dan tidak dapat menerima Shari'a berdasarkan istilah dan maknanya sendiri sebab istilah-istilah ini merupakan moral dan bersifat egaliter yang amat dalam, sementara negara dan dunia yang melahirkan negara itu menurunkan status moral menjadi sekedar domain tambahan. Dalam ungkapan sederhana, domain sentral kolonialisme adalah ekonomi dan politik, bukan moral. Dan karenanya ekonomi dan politik tetap menjadi domain sentral modernitas dan juga globalisasinya yang terus berkembang.

Akan tetapi, disamping efek yang merusak dari kolonialisme, Shari'a yang bersifat historis saat ini tetap, secara kuat dan berpengaruh, menjadi

³² Manifestasi secara hukum dari maxim ini dijelaskan secara detil dalam Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*.

lokus dari domain sentral moral. Sementara institusi Shari'a, hermeneutikanya, dan personelnya telah hancur tanpa harapan untuk kembali seperti semula,³³ efek moralnya tetap kokoh. Sistem moral ini, suatu modal yang tak ternilai, dapat mempertahankan paling tidak dua penyebab adanya perbuatan, satu bersifat internal, yang lain bersifat eksternal.³⁴

Pertama, sejalan dengan domain sentral moral dan juga tuntutan-tuntutannya, saat ini umat Islam bisa memulai—terutama dalam konteks Arab Spring yang amat menjanjikan—untuk mengartikulasi dan mengkonstruksi bentuk-bentuk awal pemerintahan yang mungkin pada waktunya memungkinkan memperngaruhi lebih jauh dan mengembangkannya secara lebih baik dalam perjalanan kedepan. Yang demikian ini memerlukan pemikiran yang tidak kompromi dan juga imajinasi kuat, sebab unit-unit sosial yang mungkin melahirkan tatanan sosio-politik yang lebih besar harus dipikir ulang dalam konteks masyarakat bermoral yang memerlukan, antara lain, pengembangan kembali secara baik. Sumber-sumber moral akan menyediakan *blue-print* untuk memaknai apa yang dimaksud dengan melibatkan diri dalam kegiatan ekonomi, pendidikan, wilayah privat dan publik, dan, paling penting dari semua itu, lingkungan dan tatanan kehidupan. Hal itu juga akan menyediakan konsep tentang hak-hak komunal dan individu, yang akan membutuhkan pemahaman yang jelas menyangkut kelemahan dan kekuatan dari konsep tatanan liberal menyangkut hak-hak. Posisi yang jelas menyangkut hak-hak merupakan sesuatu yang amat esensi, seperti akan segera kita lihat. Tetapi, pertimbangan internal dan asli berasal dari dirinya menyangkut masyarakat sebagai domain sentral moral akan menjadi dasar utama dimana teori anti-universalisme yang jelas bisa jadi dibangun dan dikonstruksi, satu teori yang mempromosikan keunikan masyarakat dunia dan juga harus mengerahkan semua kekuatan yang dimiliki yang diperlukan untuk mengantisipasi secara baik dominasi konsep liberal tentang universalisme. Karenanya, upaya awal tapi terus mempertahankan proses ini bersifat dialektik, bergerak kedepan dan kebelakang antara upaya-upaya konstruktif dalam membangun komunitas dan upaya negosiasi yang keras dengan—dan tentang—negara-modern dan nilai-nilai liberalnya, *di Timur*

³³ Lihat Hallaq, "Can the Shari'a Be Restored?"

³⁴ Tentu, banyak yang bisa dikatakan dalam rangka menyajikan solusi menghadapi tantangan dan problem yang diangkat dalam buku ini, tetapi kajian yang luas tentang solusi ini memerlukan karya lain yang bahkan lebih panjang lebar.

sekaligus Barat. Seperti akan kita lihat, penekanan pada komponen kedua dari dialektika ini merupakan esensi sebagai satu keyakinan yang dengannya komponen pertama—alasan akan eksistensi keseluruhan proyek—dilanjutkan.³⁵ Pendekatan yang pelan tapi pasti ini memiliki harapan, jika bukan jaminan, sebagai awal kesuksesan, dengan menghindari (jika bukan keluar, berdasarkan program kuncinya yang ada) kekuatan-kekuatan yang telah kita identifikasi dalam buku ini sebagai bersifat antagonistik dan destruktif terhadap keseluruhan aspek pemerintahan Islam.

Kedua, selama proses panjang dalam pembangunan awal institusi-institusi yang diperlukan—yang tentu saja membutuhkan kajian ulang aturan-aturan Shari'a dan konseptualisasi ulang komunitas politik—umat Islam dan kaum elite intelektual sekaligus elite politiknya dapat bahkan harus melibatkan masyarakat Barat dengan penuh hormat dalam rangka menempatkan moral sebagai domain sentral, yang pada gilirannya akan menuntut umat Islam untuk mengembangkan satu istilah dimana pihak-pihak yang saling terlibat itu dapat memahami, satu istilah yang, antara lain, membantu memahami konsep hak-hak dalam konteks kepentingan mengkonstruksi varian-varian tatanan moral yang sesuai dengan masing-masing masyarakat. Di sini, umat Islam yang terlibat dalam proses ini akan meyakini dan akan mengerahkan segala energi intelektualnya dalam menghadapi pihak lain—termasuk umat Islam yang liberal³⁶—bahwa universalisme dan teori universal tentang hak-hak tidak bisa berhasil bahkan akan berakhir dengan kegagalan.

³⁵ Panggilan yang sama, dalam bentuk kontes yang berbeda, dibahas dalam karya pentingnya Massad, *Desiring Arabs*.

³⁶ Ada kecenderungan kuat bahwa perubahan paradigma tatanan liberal Barat akan, hampir secara otomatis, memperlemah gerakan Muslim dan Arab liberal, bahkan mungkin akan hancur, sebab liberalisme Islam dan Arab merupakan sesuatu yang sedang berjalan yang mengandung kontradiksi-kontradiksi dan ketidak-solidan yang lebih mendalam ketimbang tatanan liberal Eropa dan Amerika. Untuk kritik yang bersifat umum tentang tatanan liberal, lihat Nicolacopoulos, *Radical Critique of Liberalism*; Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy*; MacIntyre, *After Virtue*; MacIntyre, *Whose Justice?*; Sandel, *Liberalism and Its Critics*; Gray, *Enlightenment's Wake*; Gray, *Straw Dogs*; Gray, *Liberalism*; Amin, *Liberal Virus*; Bell, "Communitarian Critique"; MacLean and Mills, *Liberalism Reconsidered*; Kahn, *Putting Liberalism*; Sprangens, *Irony of Liberal Reason*; dan (dalam perspektif pembaruan Islam) Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition*, dan masih banyak lagi.

Dengan kata lain, bahkan selama proses awal dalam pembangunan komunitas bermoral ini, banyak yang bisa dilakukan umat Islam³⁷ untuk berkontribusi terhadap reformasi moralitas modern. Proposisi demikian bisa jadi dalam pandangan awal nampak amat terang dan berpengaruh, padahal tidak, sebab paling sedikit terdapat satu standar moral yang penting dalam pemikiran filosofis dan politik Barat yang menunjukkan identitas yang hampir sama dengan yang dihadapi umat Islam saat ini, mengerahkan energi intelektual guna mendukung kritik post-modern, betapapun problematikanya kritik yang ada. Seperti telah kita lihat, tuntutan moral Islam modern, yang merefleksikan komitmen terus-menerus umat Islam hingga saat ini pada domain sentral moral, sejalan dengan (walau sedikit tetapi jelas) pandangan MacIntyre, Taylor, dan—walau liberal—Larmore dari dunia Barat. Tetapi kesamaan ini, boleh jadi secara umum, bukan sesuatu yang bersifat ko-insiden dan bukan pula secara mendadak, sebab semua pandangan—Muslim dan Kristen, Timur dan Barat—semuanya merespon terhadap kondisi moral yang sama,³⁸ betapapun istilah-istilah dan idiom-idiom yang digunakan berbeda antara yang satu dengan yang lain. Karena itu, pertanyaan penting yang perlu dijawab adalah: Dapatkah kekuatan-kekuatan ini, dari berbagai aspek dan sudutnya, mentransendenkan etnosentris mereka dan *bergabung* dalam proses berjalannya proyek modern dan negaranya? Dapatkah pandangan Taylor menghadirkan dorongan intelektual yang memadai menuju pandangan MacIntyre? Dapatkah semua itu, Barat dan non-Barat, mengatasi mitologi yang amat berbahaya yang disebut dengan konflik/benturan peradaban? Dapatkah mereka mendorong kekuatan moral mereka sehingga mampu menempatkan moral sebagai domain sentral dalam budaya-budaya dunia, dengan tetap menghormati perbedaan “peradaban” yang ada? Sebab, sebagaimana tidak akan ada pemerintahan Islam tanpa kemenangan yang demikian itu, maka, yang paling penting, juga tidak akan ada kemenangan tanpa modernitas yang mengalami kebangkitan moral. Semua ini belum terjadi.

Bentuk-bentuk politik yang mungkin tumbuh pada budaya-budaya setelah masa Enlightenment adalah bentuk-bentuk yang mempertahankan dan mengekspresikan perbedaan—

³⁷ Sebagaimana telah terbukti seperti diungkap dalam karya monumental Taha ‘Abd al-Rahman, misalnya. Lihat daftar karya-karyanya di Bibliografi.

³⁸ Lihat Bab VI catatan kaki no. 99.

yang memungkinkan penghormatan terhadap perbedaan budaya, dan tidak ada diantaranya yang dikendalikan dan didominasi oleh bentuk-bentuk kehidupan liberal, pandangan-pandangan dan kehidupan yang berbeda dapat hidup berdampingan secara damai dan harmoni. Karena itu, kehidupan yang demikian ini harus menjadi kenyataan sejarah, konsepsi-konsepsi dan komitmen-komitmen tertentu yang telah terbentuk, bukan hanya semata-mata Enlightenment dan modernitas, tetapi juga bahkan lebih fundamental dari semua itu, tradisi-tradisi sentral dalam peradaban Barat, semua harus diamandemen atau bahkan ditinggalkan. Konsepsi-konsepsi tertentu, bukan hanya menyangkut moralitas tetapi juga *ilmu*, yang menjadi elemen-elemen sentral dalam budaya-budaya Enlightenment harus dihentikan. Pemahaman-pemahaman tertentu tentang *agama*, yang telah lama dan berakar di Barat, sebagai tempat mempertahankan cara hidup tertentu dan bukan sebagai penjaga dan pemelihara kebenaran yang memiliki otoritas universal, harus dihentikan. Komitmen Barat yang paling fundamental, konsepsi humanis tentang kemanusiaan sebagai kebenaran yang paling utama, seperti tergambar dalam paham Sokrates dan juga ajaran Kristen, dan muncul kembali dalam bentuk sekuler dan naturalis dalam proyek Enlightenment tentang emansipasi diri manusia melalui perkembangan pengetahuan, harus pula dihentikan....

Hanya melalui cara-cara komunikasi yang baru dengan lingkungan alam sekitar kita, dengan bumi dan semua kehidupan lainnya yang dengannya kita hidup bersama di dunia ini, dimana subyektivitas kemanusiaan tidak dijadikan satu-satunya pertimbangan dalam menentukan segala hal, maka perubahan dalam tradisi-tradisi berpikir kita bisa dilaksanakan dan akan berhasil dengan baik, yang kemudian membuka kemungkinan lahirnya bentuk-bentuk berbeda tentang komunitas manusia yang kemudian bisa hidup bersama dengan penuh kedamaian.³⁹

³⁹ Gray, *Enlightenment's Wake*, 153-155 (penekanan oleh saya).

Hidup bersama dengan penuh kedamaian merupakan tatanan paling tinggi dan mulia, mungkin merupakan Utopia modern yang lain, tetapi menempatkan modernitas pada satu kritik moral yang sedang dikonstruksi merupakan kebutuhan esensial bukan hanya untuk lahirnya pemerintahan Islam tetapi juga kehidupan material dan spiritual kita. Mengatasi krisis yang amat mendalam dan kompleks ini bukanlah monopoli Pemerintahan Islam dan umat Islam.

GLOSSARI ISTILAH-ISTILAH KUNCI

AUTHOR-JURIST (Pengarang sekaligus Ahli Hukum): Seorang ahli hukum Islam yang selalu meluangkan kemampuannya dalam ber-ijtihad dalam menulis panduan hukum dan/atau karya yang relatif panjang tentang hukum Islam.

CALIPH (Khalifah): Pimpinan politik sekaligus agama pemerintahana Islam; wakil Nabi, atau dikenal sebagai Pemimpin Kaum Beriman dan Imam. Setelah abad ke-19, dan dengan pengaruh dinasti-dinasti suku yang datang dari Asia Tengah, khalifa secara perlahan kehilangan kekuasaan politik dan militer, dan secara drastis hanya menjadi satu simbol kekuasaan agama.

CONDENSUS (Konsensus): Sumber ketiga hukum Islam, kesepakatan para mujtahid pada satu masa tertentu tentang satu masalah hukum Islam, ditentukan dengan kesadaran sejarah yang penuh, terutama, ketika para juris melihat ke belakang atau kepada generasi sebelumnya dan mencermati tentang hal-hal yang disepakati diantara mereka menyangkut satu masalah hukum tertentu. Kasus dan pertanyaan yang menjadi obyek konsensus bernilai pasti dan karenanya tidak bisa dibatalkan, walaupun yang demikian itu jumlahnya tergolong sedikit.

DAR AL-HARB (Wilayah Perang): Tanah atau wilayah dimana syari'ah tidak menjadi sumber moral dan hukum atau tidak eksis sama sekali. Wilayah yang demikian secara teori dan potensial menjadi wilayah penaklukan melalui jihad.

DAR AL-ISLAM (Wilayah Damai/Islam): Wilayah Islam dimana syari'ah menjadi sumber moral dan hukum dan dimana lebih dari satu kerajaan Islam bisa menguasai secara bersamaan.

DAWLA (Wilayah Tertentu): penguasa berupa dinasti; kekuasaan eksekutif kerajaan/sultan; dinasti yang sedang berkuasa yang perannya adalah untuk mengimplementasikan syari'ah di wilayah Dar al-Islam. Dalam istilah Arab modern, *dawla* dipahami sebagai segala yang terkait dengan negara, termasuk urusan legislatif, yudisial, dan cabang eksekutif dari suatu pemerintahan.

FAQIH (Ahli Syari'ah): Seorang ahli hukum, seorang 'alim (jamak: 'ulama).

FARD 'AYN (*Fardhu 'ain*): Perbuatan wajib yang pelaksanaannya dibebankan kepada setiap individu Muslim yang telah memiliki kemampuan secara hukum.

FARD KIFAYA (*Fardhu Kifayah*): Perbuatan wajib yang, sekali telah dikerjakan oleh sejumlah individu, maka yang lainnya terbebas dari kewajiban tersebut.

FIQH (*Hukum Islam*): Wacana tentang hukum substantif dan prosedur seperti tercermin dalam karya-karya hukum Islam dan koleksi-koleksi *fatwa*.

FATWA (*Fatwa*): Pendapat hukum yang otoritatif dikeluarkan oleh seorang mufti menyangkut hal-hal tertentu mengangkuat hukum Islam; para hakim secara rutin selalu merujuk pada *fatwa*, walaupun *fatwa* tersebut tidak mengikat secara formal.

FOUR SOURCES (*Empat Sumber Hukum Islam*): sumber utama hukum Islam, berupa al-Qur'an, Hadis Nabi, konsesnsus, dan *qiyas* (cara-cara argumen rasional).

HADITH (*Hadia Nabi*): Tradisi Nabi Muhammad atau laporan tentang segala sesuatu yang diyakini merupakan perkataan, perbuatan, atau takrir Nabi terkait dengan hal-hal tertentu.

HUDUD (*Hukum Kriminal Teertentu*): Hukuman-hukuman bagi para pelanggar ketentuan tertentu yang terdapat dalam al-Qur'an.

IBADAT (*Ibadah*): Perbuatan keagamaan atau perbuatan berupa pengabdian/penyembahan seperti dijelaskan pada bagian-bagian awal karya-karya hukum Islam substantif. Bersifat setengah asketik, seperti bersuci (*thaharah*), shalat, puasa, haji, dan zakat. Bersama dengan *syahadah*, empat macam ibadah tersebut menjadi tiang agama Islam. Secara formal, tak ada seorangpun yang dapat meng-klaim dirinya atau disebut sebagai Muslim, juga Islam tidak akan eksis sebagaimana seharusnya, tanpa keyakinan dan pelaksanaan ibadah.

IJTIHAD (*Ijtihad*): Mtode-metode interpretasi dan rasionalisasi yang dengannya seorang ahli hukum Islam menemukan dan merasionlaisasikan hukum berdasarkan al-Qur'an, Sunnah Nabi dan/atau konsensus; juga evaluasi para hakim pengadilan terhadap praktek-praktek hukum di tengah-tengah masyarakat (adat) terkait dengan kasus yang diajukan kepadanya.

IMAM (Imam): Pemimpin shalat; seorang khalifah di kalangan masyarakat Sunni; pemimpin maksum di kalangan masyarakat Shi'ah yang merupakan keturunan Imam Ali dan juga Imam yang sedang tersembunyi (diangkat Allah ke langit).

ISTISHLAH (Istishlah): secara bahasa: untuk mendapatkan sesuatu yang baik atau melayani kepentingan umum; secara istilah: satu metode penetapan hukum yang tidak secara langsung merujuk kepada teks wahyu sebagai dasar argumen tetapi lebih mendasarkan diri pada argumen rasional berdasarkan lima prinsip hukum, yakni: pemeliharaan jiwa, pikiran, agama, keluarga/masyarakat/keturunan, dan kekayaan.

JIHAD (Jihad): mendisiplinkan diri dan jiwa pribadi; praktek-praktek disiplin tertentu terkait dengan badan/fisik, pikiran, dan perilaku; praktek dan perilaku yang bertujuan menegakkan subyek moral dan cara kehidupan yang bermoral; hukum yang mengatur perilaku terkait dengan perang dan damai.

JURIST (Ahli Hukum): seorang ahli hukum yang mencapai posisi penting dan tinggi dalam pengetahuan hukum, biasanya berupa seorang *mufti* dan/atau ahli hukum sekaligus pengarang (*author-jurist*). Hingga abad ke-19, para ahli hukum dalam Islam secara eksklusif ditraining dalam bidang ilmu-ilmu syari'ah.

KULLIYAT AL-KHAMS (Lima Prinsip): lima prinsip universal yang mencakup prinsip-prinsip pengaturan hak-hak untuk hidup, agama, pikiran, keluarga/masyarakat/keturunan, dan kekayaan. Lima prinsip ini diyakini sebagai wujud dari prinsip dan inti nilai-nilai syari'ah, peraturan-peraturan, dan praktek-praktek yang berlaku selama lebih lima atau enam abad pertama dalam sejarah Islam, yang menyajikan pedoman sekaligus petunjuk tentang pemikiran dan rasionalisasi hukum bagi para ahli hukum Islam pada masa-masa berikutnya.

LEGAL NORM (Norma Hukum): setiap aturan dari lima ketentuan nilai-nilai hukum [wajib, sunnah, dst] yang semua kasus hukum di dasarnya.

LEGAL SCHOOLS (Mazhab Hukum): satu asosiasi para ahli hukum yang secara bersama mendasarkan diri pada satu paham hukum tertentu, satu metodologi tertentu tentang interpretasi dan implementasi hukum; dalam Sunni, mazhab hukum yang bertahan hingga setelah abad ke-11 adalah: Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, setiap nama mazhab tersebut didasarkan pada nama seorang

tokoh yang kepadanya setiap pemikiran dan implementasi hukum di sandarkan.

LEGIST (Ahli Hukum): seseorang yang mendalami hukum, apakah ia seorang mufti, ahli hukum sekaligus pengarang, hakim, atau para mahasiswa hukum.

MADRASA (Madrasah): tempat pendidikan hukum yang biasanya menjadi bagian dari *waqf*, yang di dalamnya diajarkan bahasa, hadits, dan al-Quran, dan juga dimana lingkaran kajian matematika, astronomi, logika, dan kedokteran sering pula didapatkan.

MU'AMALAT (Mu'amalah): subyek-subyek hukum yang terdapat dalam kitab-kitab fikih, subyek yang mencakup kontrak, jual-beli, hukum keluarga, hadiah, garansi, transfer, dst. dan tidak termasuk ibadah; juga hukum-hukum dan transaksi-transaksi yang terjadi di kalangan atau diantara manusia dalam kehidupan sosial.

MUFTI (Mufti): seorang ahli hukum yang menjadi tempat bertanya; seorang ahli hukum yang berhak mengeluarkan *fatwa*; seseorang yang mampu melakukan satu model dan level ijtihad tertentu atau lainnya.

MUJTAHID (Mujtahid): seorang yang sangat ahli hukum yang mampu merasionalisasikan hukum dengan menerapkan metode-metode dan prinsip-prinsip interpretasi yang kompleks; mujtahid terdiri dari sejumlah level, yang paling tinggi adalah seseorang yang dikenal mampu memikirkan sekaligus menerapkan metode-metode dan prinsip-prinsip yang diterapkan dalam mazhabnya, sedangkan mereka yang loyal kepadanya, dan mampu mengimplementasikan tergolong pada mujtahid paling rendah.

NIYYA (Niat): keinginan; ungkapan secara psikologis dan mendalam yang mempertegas maksud dan tujuan dari satu kegiatan tertentu; membedakan satu kegiatan dari kegiatan-kegiatan lainnya yang tidak termasuk dalam kategori di dalamnya, misalnya, melafadkan niat untuk membasuh muka sebagai perbuatan wudhu' yang berbeda dengan membasuh muka seperti dilakukan sehari-hari.

OTTOMAN (Kerajaan Turki Utsmani): merujuk kepada kerajaan Turki Utsmani yang berkuasa antara 1389 hingga 1922, pertama di Anatolia, kemudian memperluas kekuasaannya ketimur-laut Eropa, Afrika Utara, dan Hijaz.

QADHI (Qadi): pengelola pengadilan syari'ah yang sekaligus melakukan fungsi yang bersifat ekstra seperti mediasi, pengawasan terhadap para anak yatim dan anak di bawah umur dan juga melakukan supervisi dan audit terhadap proyek-proyek umum.

SHADAQT (Shadaqh): pajak keagamaan yang bersifat wajib dan pilihan untuk kepentingan si-miskin.

SHALIHAT (Shalihah): perbuatan-perbuatan baik; perilaku dermawan; perbuatan-perbuatan yang termotivasi secara moral dan etis.

SYAHADTAYN (Syahadatayn): dua kesaksian tentang keyakinan, bagian pertama berupa kesaksian bahwa tidak ada tuhan kecuali Allah dan bagian kedua adalah kesaksian bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Agar sah, kedua syahadah tersebut harus disertai niat.

SHAR'I (Syar'i): segala sesuatu yang terkait dan/atau didasarkan pada syari'ah.

SIYASA SHAR'IYYA (Siyasah Syar'iyyah): seperangkat aturan dan regulasi yang dirumuskan oleh para ahli hukum guna memberi pedoman kepada khalifah dan sultan dalam administrasi peradilan; pengaturan hukum berdasarkan teori politik hukum; deskresi dalam bidang hukum yang dimiliki para penguasa dalam rangka menerapkan putusan-putusan pengadilan syari'ah sekaligus untuk menambah dan melengkapi hukum agama dengan aturan-aturan administratif; kekuasaan ekstra yudisial para penguasa untuk menghukum para aparat pemerintahan yang telah menyalah-gunakan wewenang atau yang semacamnya.

SUBSTANTIVE LAW (Hukum Substantif): sekumpulan aturan dan prinsip-prinsip umum yang menjadi pedoman dan manual dalam hal hukum syari'ah. Mengingat tidak terdapat perbedaan konseptual antara prosedur dan hukum-hukum lainnya, maka hukum substantif bisa digunakan sebagai ketentuan sekaligus prosedur hukum.

SUNNA (Sunnah): sumber kedua hukum Islam; tauladan kehidupan Nabi, yang darinya hadits dipahami sebagai suatu ekspresi verbal dalam konteks tertentu.

TECHNOLOGIES OF THE SELF (Pengembangan Diri-Probadi): dalam Islam, berupa cara dan teknik pembinaan dan pengendalian diri dengan melibatkan dirinya kepada ibadah secara konsisten dan sistematis, semua itu dalam rangka melahirkan dan menjaga nilai-nilai dan kehidupan bermoral.

ULAMA (Ulama): satu kata yang berkembang kemudian, merujuk pada kelas terpelajar/berilmu, terutama para ahli hukum.

USHUL AL-FIQH (Ushul Fikih): satu disiplin ilmu atau satu bidang studi yang membahas metode-metode interpretasi dan rasionalisasi hukum dan juga mencakup teori-teori bahasa, hermeneutika, dialektika, hukum, teologi, dan logika. Disiplin atau bidang ini melahirkan kajian-kajian penting menyangkut subyek-subyek seperti terdapat dalam karya-karya *ushul fikih*.

USURY (Riba): secara bahasa berarti kelebihan, hal ini merujuk pada praktek-praktek terlarang atau memberikan sesuatu yang memiliki nilai uang sebagai kelebihan yang terjadi pada proses pertukaran, dan kelebihan yang diberikan dalam pengembalian hutang merupakan contoh kongkrit dalam hal ini.

WAQF (Wakaf): perbuatan baik dan kedermawanan; biasanya, kekayaan tidak bergerak dipisahkan dan diserahkan untuk kepentingan orang-orang tertentu seperti anggota keluarga, kaum miskin, para musafir, para sarjana, para sufi, kepentingan umum, dst. Dengan jumlah sekitar lebih dari separuh kekayaan di belahan dunia Islam, *wakaf* mampu mempertahankan sistem hukum dan institusinya sekaligus membantu kepentingan umum dan mendukung masyarakat sipil.

ZAKAT (Zakat): pajak secara berkala dan merupakan salah satu tiang agama; zakat juga berfungsi sebagai satu aspek hukum sunstantif, yang menjadi suatu hukum pajak. *Zakat* dibebankan pada pertumbuhan kekayaan yang dipahami untuk membersihkan/mensucikan kekayaan dimaksud; para penerima *zakat* adalah kaum miskin, musafir, budak yang butuh untuk membayar pembebasannya, penghutang yang tidak lagi mampu membayar, kampanye jihad, dan para pengumpul *zakat*.

ZAKAT AL-FITR (Zakat Fitrah): pajak keagamaan yang dibebankan bukan pada kekayaan tapi pada setiap orang yang mampu secara finansial, paling tidak selama puasa dan hari raya. Para penerimanya adalah kaum miskin yang tidak mampu membiayai dirinya pada hari raya.

BIBLIOGRAFI

A. Sumber-Sumber dalam Bahasa Arab:

- 'Abd al-Baqi, Fu'ād. *al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfāz al-Qur-an al-Karim*. Cairo: Dār al-Kutub al-Misriyya, 1945.
- 'Abd al-Rahmān, Tāha. *Al-'Amal al-Dini wa-Tajdid al-'Aql*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 2006.
- , *Fiqh al-Falsafa*. 2 vols. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 1999.
- , *A1-Haqq al-Islāmi fi al-Ikhtilāf al-Fikri*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 2005.
- , *Rūh al-Hadātha: al-Madkhal ilā Ta'sis al-Hadātha al-Islamiyya*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 2006.
- , *Su'āl al-Akhlāq: Musāhama fi al-Naqd al-Akhlāqi lil-Hadātha al-Gharbiyya*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 2000.
- 'Abd'al-Rāziq, 'Ali. *al-Islām wa-Usul al-Hukm*, ed. Mamduh Hiqqi. Beirut: Dār Maktabat al-Hayāt, 1966.
- 'Āmili, Muhammad b. Hasan al-Hurr. *Wasā'il al-Shi'ā ilā Tahsil Masā'il al-Shari'a*. 20 vols. Beirut: Mu'assasat al-A'lami' lil-Matbū'āt, 1427/2007.
- 'Attār, Farid al-Din. *Mantiq al-1Tayr*. Lihat di bawah kata Attar, bagian II di bawah.
- 'Ayni, Abū Muhammad Mahmūd b. Ahmad. *al-Bināya fi Sharh al-Hidāya*. Ed. Muhammad 'Umar. 12 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
- Baghdādī, Abū Mansūr 'abd al-Qāhir b. Tamim. *Usūl al-Din*. Diterbitkan kembali oleh; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1981.
- Bahi, Muhammad. *al-Din. wal-Dawla*. Cairo: Maktabat Wahba, 1980.
- Bahr al-Favā'id*. Lihat di bawah kata Meisami, bagian II di bawah.
- Bannā, Jamāl. *Mā Ba'd al-lkhwān al-Muslimin?* Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmi, 1996.
- Bāqir al-Sadr, al-Sayyid Muhammad. *Istisādunā*. Beirut: Dār al-Ta'aruf lil Matbū'āt, n.d.
- Buhūti, Mansūr b. Yūnus b. Idris. *Kashshāf al-Qinā'a' a'n Matn al-Iqnā'*. Ed. Muhammad 'Adnān Darwish. 6 vols. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi, 1990-2000.

- , *al-Rawd al-Murbi' bi-Sharh Zād al-Mustaqni'*. Beirut: Dār al-Jil, 1997.
- Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muhammad b. Ismā'il. *Shahih Bukhairi*. 5 vols. Beirut: al-Maktaba al-'Asriyya, 1999.
- Fadlallāh, Muhammad Husayn. *al-Haraka al-Islāmiyya: Humūm wa-Qadāyā*. Beirut: Dār al-Malak, 2001.
- Al-Fatāwā al-Hindiyya*. Dikompilasi oleh al-Shaykh al-Nizām et al. 6 vols. Diterbitkan kembali oleh; Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arābi, 1980.
- Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad b. Muhammad. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. 5 vols. Aleppo: Dār al-Wa'y, 2004.
- , *Miskāt al-Anwār*. Teks Arab disertai terjemahan Inggris, terj. David Buchman. Provo, Utah: Brigham Young University, 1998.
- , *Mukhtasār Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, al-Musammā Lubāb al-Ihyā'*, ed. Mahmūd Bayrūtī. Damascus: Dār Al-Bayrūtī, 2007.
- , *al-Munqidh min al-Dalāl wal-Mūsil ilā dhi al-Īzzah wal-Jalāl*, ed. Ahmad Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988, terj. R. J. McCarthy, *Al-Ghazali's Path to Sufism*. Louisville, Ky.: Fons Vitae, 2006.
- , *Tahāfut al-Falāsifa*. Teks Arab disertai terjemahan Inggris disertai pengantar dan catatan penting oleh Michael Marmura, *The Incoherence of the Philosophers*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000.
- , *al-Wajiz fi Fiqh Madhhab al-Īmam al-Shafī'i*, ed. Tāriq al-Sayyid. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004.
- Halabī, Ibrāhīm Muhammad. *Multaqā al-Abhūr*, ed. Wahbī al-Albānī. 2 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1989.
- Hamza, Khālīd et al. "*Al-Ikhwān al-Muslimūn Muhāsarūn 'an Yasārihim wa-'an Yamīnihim...wa-hum Nitāj al-Dawla al-Qawmiyya*," *Dār al-Hayāt* (13 November 2011). <http://daralhayat.com/portalarticlendam/328o23>.
- Hasanī, Abd al-Hayy. *Tahdhib al-Akhlāq*, ed. 'Abd al-Mājid al-Ghawrī. Damascus: Dār al-Fārābi, 2002.
- Hasanī, 'Alī. *al-Dawlah al-Sultāniyya: Ishkāliyyat al-Qānūn al-'Amm fi al-Sharī'a al-Islāmiyya*. Casablanca: Matba'at al-Najah al-Jadida, 2005.
- Hasanī, Taqī al-Dīn Muhammad. *Kifāyat al-Akhyār fi Hall Ghāyat al-Ikhtisār* 2 vols. Surabaya: Matba'at al-Hidāya, n.d.
- al-Hurr al-Āmili. Lihat di bawah kata 'Āmili.

- Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf. *Jāmi' Bayān al-'Ilm wa-Fadlihī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.
- Ibn 'Abd Rabbih, Ahmad b. Muhammad, *Kitab al-Lu'lu'a fī al-Sultān*. Dalam *al-Sultana1 fī al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmi: Nusūs Mukhtāra wa-Qirā'āt 'ala Imtidād Alf 'Ām*, ed. Yūsuf 'Ibīsh and Yasūshī Kūsūji, 127-205. Beirut: Dār- al-Hamrā' lil-Tibā'a, 1994.
- Ibn Abī al-Dunya, Abd Allāh. *Makārim al-Akhlāq*, ed. Bashir 'Uyūn. Damascus: Maktabāt Dār al-Bayān, 2002.
- Ibn 'Ābidin, Muhammad Amin. *Hāshiyat Radd al-Mukhtār 'ala Durr al-Mukhtār Sharh Tanwir al-Absār*. 8 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn 'Āshūr, Muhammad Tāhir. *Maqāsid al-Sharī'a al—Islāmiyya*, ed. Muhammad Tāhir al-Misnāwi. Amman: Dār al-Nafā'is, 2001.
- Ibn al-Athīr, 'Āli b. Abi al-Karam Muhammad. *Al-Kāmil fī al-Tārikh*, ed. C. J. Tornberg. 13 vols. Leiden: E.J. Brill, 1851.
- Ibn Battūta. *Rihlat Ibn Battūta*. Lihat di bawah kata Gibb, H. A. R.
- Ibn al-Hājib, Jamāl al-Dīn b. 'Umar. *Jāmi' al-Ummahat*, ed. Abū 'Ābd al-Rahmān al-Akhdarī. Damascus: Al-Yamānī lil-Tibā'a wal-Nashr, 2000.
- Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn. *Sharh Fath al-Qadīr*. 10 vols. Diterbitkan kembali oleh; Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
- Ibn Jamā'a, Muhammad b. Ibrahim. *Tahrīr al-Ahkām fī Tadbīr Ahl al-Islām*. Dalam *al-Sultana fī al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmi: Nusūs Mukhtāra wa-Qirā'āt 'ala Imtidād Alf 'Ām*, ed. Yūsuf 'Ibīsh and Yasūhī Kūsūji, 385-392. Beirut: Dār al-Hamrā' lil-Tibā'a, 1994.
- Ibn Juzay, Muhammad b. Ahmad al-Kalbī. *Al-Qawānīn al—Fiqhīyya*, ed. Muhammad Amīn al-Dannāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2006.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān. *Al-Muqaddima: Kitāb al-'Ibar wa-Diwān al-Mubtada' wal-Khabar fī Ayyām al-'Arab wal-'Ajam wal-Barbar wa-man 'Āsarahum min dhawī al-Sultān al-Akbar*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.; terj. Franz Rosenthal, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 vols. London: Routledge and K. Paul, 1958; Diringkas dengan judul yang sama oleh N. J. Dawood. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.
- Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn Muhammad. *Lisān al-'Arab*, ed. 'Āmir Ahmad Haydar and 'Abd al-Mun'im Ibrāhīm. 15 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009

- Ibn Māza, Burhān al-Dīn Sadr al-Sharī'a al-Bukhārī. *Al-Muhīt alBurhānī li-Masā'il al-Mabsūt wal-Jamī'ayn wal-Siyā wal-Ziyādāt wal-Nawādir wal-Fatāwā wal-Wāqī'āt*, Mudallala bi-Dalā'il al-Mutaqqiddimīn, ed. Na'im Ahmad. 25 vols. Karachi: Idārat al-Qur'an wal-'Ulūm al-Islāmiyya. 2004.
- Ibn Muflīh, Shams al-Dīn Muhammad. *Al-Ādāb al-Shar'īyya*, ed. Shtu'ayb al-Arna'ūt and 'Umar al-Qayyām. 4 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1977.
- Ibn Muftāh, 'Abd Allāh. *Al-Muntaza' al-Mukhtār min al-Ghayth al-Midrār al-Ma'rūf bi-Sharh al-Azhār*. 10 vols. Sa'da, Yemen: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 2003.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Shams al-Dīn Muhammad. *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Ālamīn*, ed. Muhammad 'Abd al-Hamīd. 4 vols. Beirut: al-Matba'a al-'Asriyya, 1987.
- Ibn Qudāma, Muwaffaq al-Dīn. *Al-Mughni*. 14 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, n.d.
- Ibn Qutayba, Muhammad 'Abd Allāh b. Muslim. *Kitāb al-Sultān*. Dalam *al-Sultana Fi al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmī: Nūsūs Mukhtārā wa Qirā'āt 'ālā Imtidād Alf 'Ām*, ed. Yūsus Ībish and Yasūshi Kūsūjī, 49-126. Beirut: Dār al-Hamrā' lil-Tibā'a, 1994.
- Ibn al-Sā'ātī, Ahmad b. 'Ali b. Tha'lab. *Majma' al-Bahrayn*, ed. Ilyās Qablān. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2005.
- Ibn al-Salāh, Abū 'Amr 'Uthmān b. 'Abd al-Rabmān. *Adab al-Mufti wal-Mustafti*, ed. Muwaffaq b. 'Abd al-Qādir. Beirut: al-Kutub, 1986.
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn. *Al-Siyasā Shar'īyya fi Islāh al-Ra'i wal-Ra'īyya*. Dalam *al-Sultana fi al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmī: Nusūs Mukhtārā wa Qirā'āt 'ālā Imtidād Alf 'Ām*, ed. Yūsūf Ībish and Yasūshi Kūsūjī, 395-416. Beirut: Dār al-Hamrā' lil-Tibā'a, 1994.
- Ibn Tufayl. Lihat di bawah kata Goodman, bagian II di bawah.
- Ibn al-Tuqtuqā, Muhammad b. 'Ali. *Al-Fakhri fi al-Ādāb al-Sultaniyya wal-Duwal al-Islāmiyya*. Beirut: Dār Sādir, n.d.
- Īd, Sulaymān b. Qāsim. *Al-Nizām al-Siyāsī fi al-Islām*. Riyadh: Dār al-Watan lil-Nashr, 2002.
- Al-Ikhwān al-Muslimūn. "Al-Sharī'a wal-Dawla fi al-Mafhūm al-Islāmī." <http://www.ikhwan.net/wiki/index.php?title>.

- Kāsānī, ‘Alā al-Dīn b. Mas’ūd. *Badā’i al-Sanā’i fi Tartīb al-Shāra’i*, ed. ‘Alī ‘Ādil and Mu’awwad ‘Abd al-Mawjūd. 9 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- Kāshānī, Muhammad b. al-Murtadā Muhsin. *Al-Mahajja al-Baydā’ fi Tahdhib al-Ihyā’*. 7 vols. Tehran: Maktabat al-Sadūq, 1920.
- Kawtharānī, Wajih. *al-Sulta wal-Mujtarna’ wal-‘Amal al-Siyāsī min-Tārikh al-Wilāya al-Uthmāniyya fi Bilād al-Shām*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-‘Arabiyya, 1988.
- Khurashī, Muhammad b. ‘Abd Allāh. *Hāshiyat al-Khurashī ‘ala Mukhtasar Sidi Khalil*. 8 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- Maghribī, Husayn Muhammad. *Al-Badr al-Tamam Sharh Bulūgh al-Marām min Adillat al-Ahkām*, ed. Muhammad Khurfān. 5 vols. Mansūra: Dār al-Wafā’, 2005.
- Mahmūd, Jamāl al-Dīn. *Al-Dawla al-Islāmiyya al-Mu’uāsira: al-Fikra wal-Tatbiq*. Cairo: Dār al-Kutub al-Misrī, 1992.
- Maqdisī, ‘Abd al-Rahmān b. Ibrāhīm. *Al-Udda: Sharh al-‘Umda fi Figh Imām al-Sunna Ahmad Ibn Hanbal al-Shaybānī*, ed. Khalid Muhammad Muharram. Beirut: Al-Maktaba al-‘Asriyya, 1995.
- Maqrīzī, Taqī al-Dīn Ahmad b. ‘Alī. *Al-Sulūk li-Ma’rifat Duwal al-Mulūk*, ed. Muhammad ‘Atā. 8 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- Mawāq, Muhammad b. Yūsuf. *Al-Tāj wal-Iklīl fi Sharh Mukhtasar Khalil*. Terdapat pada bagian pinggir karya Hattāb, *Mawāhib al-Jalil*, 6 vols. Diterbitkan kembali oleh; Beirut?: Dar al-Fikr, 1992.
- Mawardī, ‘Alī Muhammad b. Habīb. *Adab al-Dunyā wal-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub, 2005.
- . *Al-Ahkām al-Sultāniyya wal- Wilayat al-Diniyya*. Cairo: Dār al-Fikr, 1983
- . *Al-Hāwi al-Kabir*, ed. ‘Alī Mu’awwad and ‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd, 18 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.
- Al-Mawsū’a al-Fighiyya*. 48 vols. Kuwait: Dār al-Safwa lil-Tibā’a wal-Nashr, 1990.
- Miskawayh, Ahmad b. Muhammad b. Ya’qūb al-Rāzī. *Tahdhib al-Akhlāq wa-Tathir al-A’rāq*, ed. Nawwāf al-Jarrāh. Beirut: Dār Sādir, 2006.
- Misrī, Ibn Naqīb. *‘Umdat al-Sālik*, ed. Dan terj. N.H.M. Keller, *The Reliance of the Traveller*. Evanston: Sunna Books, 1991.
- Muslim, Ibn al-Hajjāj Abū Husayn. *Sahih Muslim*, ed. Ayman al-Zāmili and Muhammad Mandī al-Sayyid. 5 -vols. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1998.

- Al-Nadwa al-'Alamiyya 'an al-Fiqh wa-Usūlihi wa-Tahaddiyāt al-Qarn Al-Hādī wal- 'Ishrīn: Maqāsid al-Shari'a wa-Subul Tahqiqihā fi al-Mujtama'āt al-Mu'āsira*. 3 vols. Kuala Lumpur: The International University of Malaysia. 2006.
- Nawawi, Muhyī al-Dīn Sharaf al-Dīn b. Yahyā. *Al-Majmū': Sharh al-Muhadhdhab*. 23 vols. Jadda: Maktabat al-Irshād, 1980.
- , *Rawdat al-Tālibin*, ed. 'Ādil 'Abd al-Mawjūd and 'Ali Mu'awwad. 8 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.
- "Al-Nūr Awwal Hizb Salafi Yutamm Ta'sisuh fi Misr Yadummu Masīhiyyin." Al-Sharq al-Awsat (June 13, 2011). <http://aawsat.com/details.asp?section=48issueno=11885&article=626328&featu=>.
- Qalqashandī. Ahmad b. 'Ali. *Subh al-A'shā fi Sina'at al-Inshā*, ed. Muhammad Husayn Shams al-Dīn. 15 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.
- Qurashī. Bāqir Sharif. *Al-Nizām al-Siyāsī fi al-Islām*. Beirut: Dār al-Ta'āruf, 1982.
- Qutb, Sayyid. al-'Adāla al-Ijtimā'iyya fi al-Islām. Lihat di bawah kata Qutb, bagian II dibawah.
- Rāfi'i, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muhammad. *Al-Aziz: Sharh al-Wajiz al-Ma'rūf bil-Sharh al-Kabir*, ed. 'Ali Muhammad Mu'awwad and 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjūd. 13 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997.
- Ramlī. Muhammad Shams al-Dīn b. Shihāb al-Dīn. *Nihāyat al-Muhtāj ilā Sharh al-Minhāj*. 8 vols. Diterbitkan kembali oleh Beirut: Dār lhyā' al-Turāth al-'Arabī, 1939.
- Sahnūn b. Sa'īd al-Tanūkhī. *Al-Mudawwana al-Kubrā*, ed. Ahmad 'Abd al-Salām. 5 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994.
- San'anī, Abū Bakr 'Abd al-Razzāq. *Al-Musannaf*, ed. Ayman Azharī. 12 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000.
- Sarakhsī, Muhammad b. Ahmad Shams al-Dīn. *Al-Mabsūt*. 31 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993-1994.
- Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb b. Ahmad b. 'Ali. *Al-Mizān al-Kubrā al-Sha'rāniyya*, ed. 'Abd al-Wārith 'Alī. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998.
- Shātībī, Abu Ishāq Ibrāhīm. *Al-Muwafaqāt fi Usul al-Ahkām*, ed. Muhyī al-Dīn 'Abd al-Hamīd. 4 vols. Cairo: Matba'at 'Ali Subayh, 1970.

- Shawkānī, Muhammad b. 'Alī. *Irshād al-Tahqīq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣūl*. Surabaya: Sharikat Maktabat Ahmad b. Sa'īd b. Nabhān, n.d.
- , *Al-Sayl al-Jarrār al-Mutadaffiq 'alā Hadāiq al-Azhār*, ed. Mahmūd Ibrāhīm Zāyid. 3 vols. Damascus: Dār Ibn Kathīr, 2000.
- Tabarsī, Radī al-Dīn b. Hasan. *Makārim al-Akhlāq*. Beirut: Mūassasāt al-Kharasān (al-Khursān?) lil-Matbū'at, 1427/2006.
- Tarsūsī, Najm al-Dīn Ibrāhīm b. 'Alī. *Tuhfat al-Turk fīmā Yajib an Yakūn fī al-Mulk*, ed. Muhammad Hasan Ismā'īl. Beirut: Dār al-Kutub, 1995.
- Turtūshī, Muhammad b. al-Walīd. *Sirāj al-Mulūk*. Dalam *al-Sultana fī al-Fikr al-Siyāsī al-Islamī: Nusūs Mukhtāra wa-Qirā'ā t Imtidād 'Am*, ed. Yūsuf Ībsh and Yasūshi Kūsūjī, 290-325. Beirut: Dār al-Hamrā li-l-Tibā'a, 1994.
- Tirmidhī, Abū 'Isā Muhammad. *Sunan*. 6 vols. Cairo: Dār al-Hadith, 1999.
- Tūsī, Muhammad b. al-Hasan Shaykh al-Tā'ifa. *Al-Khilāf fī al-Fiqh*. 2 vols. Tehran: Matba'at Rangīn, 1957.
- Zabīdī. Muhammad b. Muhammad al-Husaynī. *Ithāf al-Sādā al-Muttaqīn bi-Sharh Ihya' Ulum al-Dīn*. 11 vols. Beirut: Dār al-Kutub, 1989.

B. Sumber-Sumber Selain Bahasa Arab:

- Abou El Fadl, Khaled. "Islam and the Challenge of Democratic Commitment." *Fordham International Law Journal* 27 (December 2003): 4-71.
- Abrams. Philip. "Notes on the Difficulty of Studying the State." *Journal of Historical Sociology* 1. no. 1 (1988): 58-89.
- Abu El-Haj Tabatha. "Changing the People: Legal Regulation and American Democracy." *New York University Law Review* 86, no. 1 (2011): 1-68.
- Ackerman, Bruce. *The Decline and Fall of the American Republic*. Cambridge, Mass.: Belknap Press. 2010.
- Adorno. Theodor. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein. London: Routledge, 2001.
- , *History and Freedom*, ed. R. Tiedemann. Malden, Mass.: Polity Press, 2006.
- Agamben, Giorgio. *The Signature of All Things*. New York: Zone Books, 2009.
- Albrow, Martin. *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1996.

- Allison, Henry E. "Kant." Dalam *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, 466-470. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Amin, Samir. *The Liberal Virus*. New York: Monthly Review Press, 2004.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 2nd ed. London: Verso, 2006.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- Anscombe, G. E. M. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy* 33, no. 124 (1958):1-19.
- Antoun, Richard T. "The Islamic Court, the Islamic Judge, and the Accommodation of Traditions: A Jordanian Case Study." *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980): 455-467.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, Calif.: Harcourt, 1976.
- Arjomand, S. Amir. "The Constitution of Medina: A Sociological Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma." *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009): 555-575.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.
- . *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Ashford, Douglas E. "Constitution of Poverty." Dalam *State Theory and State History*, ed. Rolf Torstendahl, 149-167. London: Sage, 1992.
- Attar, Farid Ud-Din. *The Conference of the Birds*, terj. Afkham Darbandi and Dick Davis. London: Penguin, 1984.
- Austin, John. *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. Wilfred E. Rumble. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Austin, J.L. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- . "Performative Utterances." Dalam *Philosophical Papers*, 221-239. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover, 1952.
- Al-Azmeh, Aziz. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim. Christian. and Pagan Polities*. London: I. B. Tauris, 1997.

- Bailey, Leon. *Critical Theory and the Sociology of Knowledge*. New York: Peter Lang, 1994.
- Bakan, Joel. *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*. New York: Free Press, 2004.
- Baker, Keith M. "On Condorcets 'Sketch': *Daedalus* (Summer 2004): 56-64.
- Balibar, Etienne. "Subjection and Subjectivation. Dalam *Supposing the Subject*, ed. Joan Copjec, 1-15. London: Verso_ 1994.
- Barkey, Karen, and S. Parikh. "Comparative Perspectives on the State." *Annual Review of Sociology* 17, no.1 (1991): 523-549.
- Baracchi, Claudia. *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press, 1998.
- , *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge, 1992.
- , *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.
- Beeston, A.F.L. "The Religions of Pre-Islamic Yemen." *L'Arabie du sud* 1: 259-269. Paris: Editions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1984.
- Behler, E., and A. Schifft, eds. *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Bell, Daniel A. "A Communitarian Critique of Liberalism." *Analyse & Kritik* 27 (2005): 215-238.
- Benjamin, Walter. "On Language as Such and on the Language of Man." Dalam *Reflections*, terj. E. Jephcott, 314-332. New York: Schocken, 1978.
- , "Theses on the Philosophy of History." Dalam *Illuminations*, ed. Hannah. Arendt, 253-264. New York: Schocken, 1968.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. New York: Dover, 2007.
- Berkey, Jonathan. *Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.
- Berlin, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. New York: Viking, 1976.
- Bilgrami, Akeel. "Gandhi, Newton, and the Enlightenment." Dalam *Values and Violence*, ed. I. A. Karawan et al, 157-29. New York: Springer, 2008.
- Black, Jeremy. *European Warfare: 1494-1660*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994.

- , *European Warfare: 1660-1815*. London: Routledge, 2002.
- Bloor, David. "The Question of Linguistic idealism Revisited." Dalam *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, ed. H. Sluga and D.G. Stern, 354-382. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Bolsinger, Eckard. *The Autonomy of the Political: Carl Schmitt's and Lenta's Political Realism*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2001.
- Bonner, Michael, et al., eds. *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Bookchin, Murray and D. Foreman. *Defending the Earth*. New York: Black Rose Books, 1991.
- Bourdieu, Pierre. *The Algerians*, terj. Alan Ross. Boston: Beacon Press. 1962.
- , *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity Press. 1.99S.
- , "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field." Dalam *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*, ed. George Steinmetz, 53-75. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.
- Breuilly, John. *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press, 1993.
- Bruff, Harold H. "On the Constitutional Status of the Administrative Agencies." *American University Law Review* 36 (Winter 1987): 491-571.
- Buchanan, Allen. *Ethics, Efficiency, and the Market*. Totowa, N.J.: Roman and Allanheld, 1985.
- Buchman, David, terj. *Al-Ghazālī: The Niche of Lights*. Provo. Utah: Brigham Young University, 1998.
- Bury, J. B. *The Idea of Progress*. Westport, Conn.: Greenwood Press. 1982.
- Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.
- Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fact: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press. 1987.
- Calabresi, Steven G and Saikrishna B. Prakash. "President's Power to Execute the Law." *Yale Law Journal* 104 (December 1994): 541-565.
- Carey, George W. "Separation of Powers and the Madisonian Model: A Reply to the Critics." *American Political Science Review* 72, no 1 (March 19-8): 151-164.

- Cartwright, David E. "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality." Dalam *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway, 252-292. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Cizakca Murat. *History of Philanthropic Foundations*. Istanbul: Rogazici University Press, 2000.
- Cohen H. J. "The Economic Background and Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (January 1970): 16-61.
- Cohn, Bernard. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.
- Collins, Daniel. "Islamization of Pakistani Law: A Historical Perspective." *Stanford Journal of International Law* 24 (1987-1988): 511-584.
- Comte, August. *Augst Comte on Positivism: The Essential Writings*, ed. G. Lenzer. New Brunswick, N.J.: Transaction, 1998.
- Condorcet, Marquis de. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1955.
- Corrigan, Philip, and Derek Sayer. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- Dahl, Robert A. "On Removing Certain Impediments to Democracy in the United States." Dalam *The Moral Foundations of the American Republic*, ed. Robert H. Horwitz, 3rd ed., 230-252. Charlottesville: University Press of Virginia, 1986.
- Dawson, Christopher. *The Making of Europe*. New York: Meridian Books, 1956.
- DeGre, Gerard. *The Social Compulsions of Ideas*. New Brunswick, N.J.: Transaction, 1985.
- Dirks, Nicholas B. *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2006.
- Donoso, Anton. "Jurisprudence Today: Naturalism vs. Positivism." Dalam *The Predicament of Modern Politics*, ed. Harold J. Spaeth, 55-79. Detroit, Mich.: University of Detroit Press, 1969.
- Donzelot, Jacques. *The Policing of Families*. New York: Pantheon, 1979.
- Drinnon, Richard. *Facing West: The Metaphysics of Indian--Hating and Empire-Building*. New York: Schocken, 1990.
- Dry, Murray. "The Separation of Powers and Representative Government." *Political Science Reviewer* 3 (Fall 1973): 43-83.

- Dunn, John. "Political Obligation." Dalam *Political Theory Today*, ed. David Held, 23-27. Cambridge: Polity Press, 1991.
- El-Gamal, Mahmoud A. *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- El-Nahal, Galal H. *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seven-teenth Century*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1979.
- Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane D. McAuliffe. 5 vols. Leiden: Brill, 2001-2006.
- Euben, Roxanne. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- Euben, Roxanne L. and Muhammad Qasim Zaman, eds. *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from Banna to Bin Laden*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009.
- Fadel M. "A Tragedy of Politics or an Apolitical Tragedy?" *Journal of the American Oriental Society* 131, no.1 (2011): 109-127.
- Fay, Mary Ann. "Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women's Place in the Mamluk Household." *International Journal of Middle East Studies* 29, no.1 (1997): 33-51.
- Feldman, Noah. *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008.
- Ferro, Marc. *Colonization: A Global History*. London: Routledge, 1997.
- Field, G. C. "A Criticism of Kant." Dalam *Readings in Ethical Theory*, ed. W. Sellars and J. Hospers, 487-491. New York: Appleton, Century, Crofts, 1952.
- Finlayson, Alan. "Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism." *Nations and Nationalism* 4, no. 2 (1998): 145-162.
- Finlayson, Alan and J. Martin. "Poststructuralism." Dalam *The State: Theories and Issues*, ed. C. Hay et al, 155-171. New York: Palgrave, 2006.
- Fisher, Louis. "Review of Bruce Ackerman, The Decline and Fall of the American Republic." *Federal Lawyer* 58 (June 2011): 56-58.
- Fiss, Owen. "Objectivity and Interpretation." *Stanford Law Review* 34 (1.982): 739-763.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*, terj. A. M. Sheridan Smith. London: Routledge, 1969.
- , *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, terj. Alan Sheridan. 2nd ed. New York: Vintage, 1995.

- . *Ethics, Subjectivity, and Truth*, ed. P. Rabinow. New York: The New Press, 1994.
- . *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon, 1984,
- . "Governmentality." Dalam *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, ed. 1984, ed.
- James Faubion, 201-222. New York: The New Press, 1973.
- , *The History of Sexuality*. Vol. 1: *An Introduction*, ed, Robert Hurley. London: Pantheon, 1978.
- . *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- . *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, terj. R. D. Lang. New York: Pantheon, 1970.
- . *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, ed. James Faubion. New York: The New Press, 1973.
- . *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. 1972-1977, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon, 1980.
- . "Society Must Be Defended." New York: Picador, 1992.
- . "Technologies of the Self." Dalam *Ethics, Subjectivity, and Truth*, ed. P. Rabinow, 223-251. New York: The Nev Press. 1994.
- . "Truth and Juridical Forms." Dalam *Power: Essential Works of Foucault*. 1954-1984, ed. James Faubion, 1-89. New York: The New Press, 1973.
- Frank, Andre. *ReOrient*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Friedrich, Carl J. *The Philosophy of Law in Historical Perspective* Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Frings, Manfred S. *The Mind of Max Secheler*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 2001.
- Fuchs, Barbara. *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Fuller, Lon. *The Morality of Law*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1969.
- Gamble, Andrew. *Politics and Fate*. Maiden: Polity, 2000.
- Gerber, Haim. "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700." *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980): 231-244.
- Geuss, Raymond. *Morality, Culture, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- Gewirth, Alan. *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Ghazanfar, S. M. *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the "Great Gap."* Dalam *European Economics*. London: Routledge, 2003.
- Gibb, H.A.R. "Constitutional Organization." Dalam *Law in the Middle East*, ed. M. Khadduri and H.J. Liebesny, 3-27. Washington: Middle East Institute, 1955.
- , terj. *The Travels of Ibn Battūta*. Diterbitkan kembali oleh New Delhi: Goodword Books, 2003.
- Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx Durkheim, and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- , *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991.
- Gill, G. *The Nature and Development of the Modern State*. New York: Palgrave, 2003.
- Glendon, Mary Ann. "Power and Authority in the Family: New Legal Patterns as Reflections of Changing Ideologies." *American Journal of Comparative Law* 23, no. 1 (1975): 1-33.
- Goitein, S. D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1966.
- Goodman, Lenn Evan, terj. *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzān: A Philosophical Tale*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Goody, Jack. *Capitalism and Modernity: The Great Debate*. Cambridge: Polity, 2004.
- , *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Gorke, Martin. *Death of Our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics*. Washington, D.C.: Island Press, 2003.
- Gray, John. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge, 1995.
- , *Liberalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- , *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- Grosby, Steven. "Nationality and Religion." Dalam *Understanding Nationalism*. ed. Montserrat Guibernau and J. Hutchinson, 97-119. Cambridge: Polity Press, 2001.

- Geuss, Raymond. *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Guibernau, Montserrat. "Globalization and the Nation-State." Dalam *Understanding Nationalism*, ed. Montserrat Guibernau and J. I Hutchinson, 242- 268. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Guyer, Paul. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- , ed. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Haj Samira. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009.
- Hall, John and G. Ikenberry. *The State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Hallaq, Wael. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- , 'Can the Shari'a Be Restored?" Dalam *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, ed. Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser, 21- 53. Walnut Creek. Calif.: Altamira Press. 2004.
- , "From *Fatwas* to *Furū*: Growth and Change in. Islamic Substantive Law." *Islamic Law and Society* 1, no. 1 (1994): 29-65.
- , "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation." *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001): 1-26.
- , "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'ān and the Genesis of Shari'a." *Islamic Law and Society* 16, no. 3-4 (2009): 239-279.
- , *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press. 1997.
- , terj., intro., and notes. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- , *Ifta' and ijtiḥād in Sunni Legal Theory: A Developmental Account.* Dalam *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud et al., 33-43. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
- , *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

- , "Islamic Law: History and Transformation." Dalam *The New Cambridge History of Islam*, ed. Robert Erwin, 4:142-183. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- , "Maqāsid and the Challenges of Modernity." *Al-Jāmi'a* 49, no. 1 (2011): 1-31.
- , "Model Shurūt Works and the Dialectic of Doctrine and Practice." *Islamic Law and Society* 2, no. 2 (1995): 109-134.
- , "On Inductive Corroboration, Probability, and Certainty in Sunni Legal Thought." Dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. N. Heer, 3-31. Seattle: University of Washington Press, 1990.
- , "On Orientalism, Self-Consciousness, and History." *Islamic Law and Society* 18, no. 3-4 (2011): 387-439.
- , *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- , "The Qādi's Diwān (ijil) Before the Ottomans." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61, no. 3 (1998): 415-436.
- , "Qādīs Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence." *Al-Qantara* 20 (1999): 437-466.
- , *Shari'a: Theory, Practice, Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- , "Usul al-Fiqh: Beyond Tradition." *Journal of Islamic Studies* 3 (1992): 172-202.
- , "What Is Sharia?" Dalam *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, 2005-2006, 12: 151-180. Leiden: E.J. Brill, 2007.
- Hanna, Nelly. "The Administration of Courts in Ottoman Cairo." Dalam *The State and Its Servants: Administration of Egypt from Ottoman Times to the Present*, ed. Nelly Hanna, 44-59. Cairo: The American University in Cairo Press, 1995.
- Hanneman R and J.R. Hollingsworth. "Refocusing the Debate on the Role of the State in Capitalist Societies." Dalam *State Theory and State History*, ed. R. Torstendahl. London: Sage, 1992.
- Hansen, Mogens H. "Tixed Constitution Versus the Separation of Powers: Monarchical and Aristocratic Aspects of Modern Democracy." *History of Political Thought* 31, no. 3 (2010): 509-531.
- Hardin, Charles M. *Constitutional Reform in America: Essays on the Separation of Powers*. Ames: Iowa State University Press, 1989.
- Hart, H.L.A. *The Concept of Law*. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press, 1994.

- Hay, Colin, et. al., eds. *The State: Theories and Issues*. New York Palgrave, 2006.
- Hayek. E.A. *Law, Legislation, and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. 3 vols. London: Routledge, 1982.
- Hayes, Carlton J.H. *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. New York: Russell & Brussell, 1968.
- Held, David. *Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power, and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1989.
- Helie-Lucas, Marie-Aimee. "The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Law." Dalam *Identity Politics and Women: Cultural Reassertation and Feminism in International Perspective*, ed. Valengtine M. Moghadam, 188-196. Boulder, Colo: Westview, 1994.
- Heyd. U. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V.L. Menage. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Hirst, Paul and Grahame Thompson. *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Hobson, John M. *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Ed. G. Schmid Noerr. Trans. E. Jophcott. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987.
- Horwitz, Morton. *Transformation of American Law 1870-1960: The Crisis of Legal Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Hospers, John. "Why Be Moral?" In *Readings in Ethical Theory*, ed. W. Sellars and J. Hospers, 730-746. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970.
- Hurvitz, Nimrod. "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination." *Studia Islamica* 85 (1997): 41-65.
- Hutchinson, Allan, and P. Monahan. "Politics and the Critical Legal Scholars: The Unfolding Drama of American Legal Thought" *Stanford Law Review* 36, no. 1-2 (1984): 199-245.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal: McGill University Press, 1966.
- Jackson, Sherman A. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*. Leiden: Brill, 1996.

- Jacob, Margaret C. *Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*. Lafayette, La.: Cornerstone, 2006.
- James, Susan. "Internal and External in the Work of Descartes." In *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*. ed. James Tully et al., 7-19. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Jennings, R.C. *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*. New York: New York University Press, 1993.
- _____. "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri." *Studia Islamica* 50 (1979): 151-184.
- _____. *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis, and Sharia Courts in Kayseri*. Cyprus and Trabzon, Istanbul: Isis Press, 1999.
- _____. "Women in Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18 (1975) 53-114.
- Jessop, Bob. *The Future of the Capitalist State*. Cambridge: Polity. 2002.
- Jochnick, Chris, and R. Normand. "The Legitimation of Violence: A Critical History of the Laws of War." *Harvard International Law Journal* 35. no. 1 (1994): 49-95.
- Johansen, Baber. *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*. London: Groom Helm, 1988.
- _____. "Der 'Isma-Begriff im Hanafitischen Recht." In *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, 238-262. Leiden: Brill.1999.
- _____. "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent." In *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies*, ed. Chibli Mallat, 29-47. London: Graham and Trotman. 1993.
- _____. "Territorial Concepts in Islamic Law." In *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, ed. Stanley N. Katz, 5:451-454. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Johnson, Pauline. "Social Philosophy." In *Theodor Adorno: Key Concepts*, ed. Deborah Cook, 115-129. Stocksfield: Acumen, 2008.
- Kahn, Paul W. *Putting Liberalism in Its Place*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.

- Kant, I. "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" in *Immanuel Kant*, ed. Mary J. Grego, 17-22. Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- _____. *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Trans. H. J. Paton. London: Routledge, 2005.
- Katz, NI. *Body of Text: The Emergence of the Sunnī Law of Ritual Purity*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Kaviraj, Sudipta. "On the Enchantment of the State: Indian Thought on the Role of the State in the Narrative of Modernity." *Archives of European Sociology* 46, no. 2 (2005): 263-296.
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State*. Trans. A. Wedberg. New York: Russell and Russell, 1961.
- Kerferd, G.B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Khoury, Dina Rizk. *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Korsgaard, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Korten, David C. *When Corporations Rule the World*. West Hartford, Ct.: Kumarian Press, 1995.
- Kourlis, Rebecca, and Dirk Olin. *Rebuilding Justice*. Denver, Colo.: Fulcrum, 2011.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Kuran, Timur. "Why the Islamic Middle East did not Generate an Indigenous Corporate Law." *University of Southern California Law School: Law and Economics Working Paper Series* 16 (2004): 1-33.
- Kurdi, Abdulrahman. *The Islamic State*. London: Mansell, 1984.
- Lapidus, Ira. "Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception Of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam." In *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, ed. Barbara Metcalf, 38-61. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Larmore, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- _____. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton, 1978.

- _____. *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*. New York: Norton, 1984.
- Lawson, Gary. "Rise and Rise of the Administrative State." *Harvard Law Review* 107 (April 1994): 1231-1254.
- Levinson, Daryl J. "Separation of Parties, Not Powers." *Harvard Law Review* 119 (June 2006): 2311-2386.
- Lyons, Jonathan. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*. New York: Bloomsbury, 2009.
- MacDonald, S. "Ultimate Ends in Practical Reasoning: Aquinas' Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Fallacy." *Philosophical Review* 100 (1991): 31-66.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007.
- MacLean, Douglas, and Claudia Mills, eds. *Liberalism*. Reconsidered. Totowa, N.J.: Rowman and Allenheld, 1983.
- Magill, M. Elizabeth. "Beyond Powers and Branches in Separation of Powers Law." *University of Pennsylvania Law Review* 150, no. 2 (December 2001) 603-660.
- _____. "The Real Separation in Separation of Powers Law." *Virginia Law Review* 86 (September 2000): 1127-1198.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.
- Makdisi, George. *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Mallat, Chibli. *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Jager as-Sadr, Najaf, and the Shi'i International*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Mann, Michael. "Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation State?" *Review of International Political Economy* 4, no. 3 (1997): 472-496.
- _____. *States, War, and Capitalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- Mannheim, Karl. *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
- Mansfield, Harvey C. "Separation of Powers in the American Constitution." In *Separation of Powers and Good Government*, ed. Bradford P. Wilson and Peter Schramm, 3-15. London: Rowman and Littlefield, 1994.

- Marcus, Abraham. "Men, Women, and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26 (1983): 137-163.
- Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964.
- Margolis, J. *The Truth About Relativism*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Marinetto, Michael. *Social Theory, the State, and Modern Society*. Buckingham: Open University Press, 2006.
- Marrow, John. *History of Western Political Thought*. London: Palgrave Macmillan, 2005.
- Marsh, David, et al. "Globalization and the State." In *The State: Theories and Issues*, ed. Colin Hay et al., 172-189. New York: Palgrave, 2006.
- Marshall, Geoffrey. *Constitutional Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Marx, Karl. "Manifesto of the Communist Party." In *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. Lewis S. Feuer, 1-41. New York: Anchor, 1959.
- Massad, Joseph A. *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan*. New York: Columbia University Press, 2001.
- _____. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Masud, M. Khaled, et al., eds. *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
- McCarthy, R.J., trans. *Al-Ghazali's Path to Sufism: His Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal*. Louisville, Ky.: Fons Vitae, 2006.
- McClellan, James. *Liberty, Order, and Justice: An Introduction to the Constitutional Principles of American Government*. Indianapolis Ind.: Liberty Fund, 2000.
- Meier, Christian, *The Greek Discovery of Politics*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1990.
- Meisami, Julie S. trans. *The Sea of Precious Virtues (Bahr al-Fawā'id)*. Salt lake City: University of Utah Press, 1991.
- Meriwether, Margaret L. "'The Rights of Children and the Responsibilities of Women: Women as Wasis in Ottoman Aleppo, 1770-1840.'" In *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. A. Sonbol, 219-235. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.
- _____. "Women and Waqf Revisited: The Case of Aleppo, 1770-1840." In *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women*, ed. Madeline C. Zilfi 128-152. Leiden: Brill, 1997.

- Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- _____. "Indexing the Self: Intent and Expression in Islamic Legal Acts." *Islamic Law and Society* 8, no. 2 (2001): 151-178.
- Miliband, Ralph. *The State in Capitalist Society*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- Mill J.S. *On Liberty*. Ed. David Bromwich and George Kateb. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003.
- Miller, W. Watts. *Durkheim, Morals, and Modernity*. Montreal: McGill-Queens University Press, 1996.
- Mitchell, Timothy. "Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics." *American Political Science Review* 85, no. 1 (1991): 77-96.
- _____. "Society, Economy, and the State Effect." In *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*, ed. George Steinmetz, 76-96. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.
- Moors, Annelies. "Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices." In *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*. ed. M.L. Meriwether and Judith E. Tucker. 141-175. Oxford: West View, 1999.
- _____. "Gender Relations and Inheritance: Person, Power, and Property in Palestine." In *Gendering the Middle East*, ed. Deniz Kandiyoti, 69-84. New York: Syracuse University Press, 1996.
- Moosa, Ebrahim. *Ghālī and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.
- Murdoch, Iris. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Random House. 2003.
- Naess, Arne. *The Selected Works of Arne Naess*. Vol. 10. Dordrecht: Springer, 2005.
- Nagel, Thomas. "Ruthlessness in Public Life." in *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, 75-91. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Naqvi, Nauman. "The Nostalgic Subject: A Genealogy of the Critique of Nostalgia." In *Centro Interuniversitario per le ricerche sulla Sociologia del Diritto e delle Istituzioni Giuridiche*, Working Paper no. 23 (September 2007): 4-51.
- Nelson, Brian. *The Making of the Modern State: A Theoretical Evolution*. New York: Palgrave, 2006.

- Nicolacopoulos, Toulia. *The Radical Critique of Liberalism: In Memory of a Vision*. Melbourne: Re-Press, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Human, All Too Human*. Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense." In *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, ed. and trans. Daniel Breazeale, 80-86. New Brunswick, NJ.: Humanities Press, 1979.
- _____. *Thus Spoke Zarathustra*. Trans. R. J. Hollingdale. Baltimore, Md.: Penguin, 1975.
- _____. *Twilight of the Idols*. Trans. R. J. Hollingdale. New York: Penguin, 1977.
- _____. *The Will to Power*. Trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1967.
- Nisbet, Robert. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books, 1980.
- _____. *The Sociology of Emile Durkheim*. New York: Oxford University Press, 1974.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- O'Connor, Brian. "Philosophy of History." In *Theodor Adorno: Key Concepts*, ed. Deborah Cook, 179-195. Stocksfield: Acumen, 2008.
- Ohmae, Kenichi. *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*. New York: Free Press, 1996.
- Olafson H.A., ed. *Society, Law, and Morality*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1961.
- Opwis, Felicitas. "Islamic Law and Legal Change: The Concept of Maslaha in Classical and Contemporary Islamic Legal Theory." In *Shari'ca: Islamic Law in the Contemporary Context*, ed. Abbas Amanat and Frank Griffel, 62-82. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2007.
- Parekh, Bhikhu. "Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls." *Times Literary Supplement*, no. 4743 (February 25, 1994).
- Peffer, R. G. *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- Peirce, Leslie. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Peukert, Helmut. "The Philosophical Critique of Modernity." In *The Debate on Modernity*, ed. Claude Geffrê and Pierre Jossua, 17-26. London: SCM, 1992.

- Pérez-Ramos, Antonio. "Bacon's Forms and the Maker's Knowledge." In *Cambridge Companion to Bacon*, ed. Markku Peltonen, 99-120. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Pickthall, M. *The Meanings of the Glorious Koran*. New York: Mentor Classics, n.d.
- Poggi, Gianfranco. *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1978.
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 2001.
- Powers, Paul. *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh*. Leiden: Brill, 2006.
- Pressler, Charles, and Fabio B. Dasilva. *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Prichard, H. A. "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" *Mind* 21, no. 81 (1912): 21-37.
- Al-Qattan, Najwa. "Dhimmis in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus, 1775-1860." Ph.D. Diss., Harvard University, 1996.
- . "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination." *International Journal of Middle East Studies* 31, no. 3 (1999): 429-444.
- . "Litigants and Neighbors: The Communal Topography of Ottoman Damascus." *Comparative Study in Society and History* 44, no. 3 (2002): 511-533.
- Qutb, Sayyid. *Social Justice in Islam*. Trans. John Hardie. Oneonta, N.Y.: Islamic Publications International, 2000.
- Rabb, Intisar. "We the Jurists: Islamic Constitutionalism in Iraq." *Journal of Constitutional Law* 10, no. 3 (March 2008): 527-579.
- Rand, Ayn. "Causality Versus Duty." In *Philosophy: Who Needs It*, 114-122. New York: Bobbs-Merrill, 1982.
- . "The Objectivist Ethics." In *The Virtue of Selfishness*, 13-35. New York: New American Library, 1964.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Reicher, Steve, and Nick Hopkins. *Self and Nation: Categorization, Contestation, and Mobilization*. London: Sage, 2001.

- Rose, N., and P. Miller. "Political Power Beyond the State: Problematic of Government" *British Journal of Sociology* 43. no. 2 (1992): 173-205.
- Rosen, Lawrence. *The Anthropology of Justice Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. "Justice in Islamic Culture and Law." In *Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society*. ed. R. S. Khare, 33-52. Lanham, Md.: Rowman Little field, 1999.
- _____. *The Justice of Islam: Comparative Perspectives on Islamic Law and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Rossi, Paolo. "Bacon's Idea of Science." In *The Cambridge Companion to Bacon*, ed. Markku Peltonen, 37-42. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Roy, Oliver. *The Failure of Political Islam*. Trans. Carol Volk. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
- Sabra, Adam. *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Safi, Omid. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.
- Saliba, George. *Islamic Science and the Making the European Renaissance*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2007.
- Sandel, Michael, ed. *Liberalism and its Critics*. New York University Press, 1984.
- Saunders, Cheryl. "Suparation of Powers and the Judicial Branch." *Judicial Review* 11 (2006): 33.7-347.
- Scaff, Lawrence A. "Weber on the Cultural Situation of he Modern Age." In *The Cambridge Companion to Weber*, ed. Stephen Turner, 99-116. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Scanlon, T. M. "Rights, Goals, and Fairness." In *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, 93-111. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Scheler, Max. *Problems of a Sociology of Knowledge*. Trans. Manfred Frings. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Scheuerman, William E. "Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib" *Constellations* 13, no. 1 (2006): 108-124.
- Schirazi, Asghar. *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*. Trans. John O'Kane. London: I. B. Tauris, 1997.

- Schmitt, Carl. "The Age of Naturalizations and Depoliticizations." In *Concept of the Political*, trans. G. Schwab, 80-96. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- _____. *The Concept of the Political*. Trans. G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- _____. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Trans. Ellen Kennedy. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988.
- _____. *Political Romanticism*. Trans. Guy Oakes. New Brunswick, NJ.: Transaction, 2011.
- _____. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trans. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Schmitter, Philippe C. "Still the Century of Corporatism?" *Review of Politics* 36, no. 1 (January 1974): 85-131.
- Schneewind, J.B. "Autonomy, Obligation, and Virtue: An overview of Kant's Moral Philosophy." In *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer, 309-333. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Schultz, Peter L. "Congress and the Separation of Powers Today: Practice in Search of a Theory." In *Separation of Powers and Good Government*, ed. B. P. Wilson and P.W. Schramm, 185-200. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1994.
- Semerdjian, Elyse. *"Off the Straight Path": Illicit Sex, Law, in Community in Ottoman Aleppo*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2008.
- Seng, Yvonne J. "Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early Sixteenth-Century Iskandar, Istanbul." In *Contested States: Low, Hegemony, and Resistance*, ed. Susan Hirsch and M. Lazarus-Black, 184-206. New York: Routledge, 1994.
- _____. "Invisible Women: Residents of Early Sixteenth-Century Istanbul." In *Women in the Medieval Muslim Worlds: Power, Patronage, and Piety*, ed. Gavin Hambly, 241-268. New York: St. Martin's Press, 1998.
- Serjeant, R.B. "'Sunnah Jāmi'ah,' Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina.'" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41, no. 1 (1978): 1-42.
- Shaw, Martin. "The State of Globalization: Toward a Theory of State Transformation." *Review of International Political Economy* 4, no. 3 (2001): 497-513.

- Simon, Thomas W. "The Theoretical Marginalization of the Disadvantaged: A Liberal/ Communitarian Failing." In *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, ed. C. F. Delaney, 103-135. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1994.
- Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. London: Routledge, 1990.
- Singer, Amy. *Charity in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Skinner, Quentin. "Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections." In *Philosophy in an Age of Pluralism*, ed. James Tully, 37-48. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Smith, Tara. *Viable Values*. Lanham, Md.: Rowan and Littlefield Publishers, 2000.
- Smith, T. V., and M. Greene, eds. *Berkeley, Hume, and Kant*. Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- Sorel, George. *Illusions of Progress*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Sorensen, George. *The Transformation of the State: Beyond the Myth of Retreat*. New York: Palgrave and Macmillan, 2004.
- "The Transformation of the State." In *The State: Theories and Issues*, ed. Colin Hay et al., 190-209. New York: Palgrave, 2006.
- Spengler, Oswald. *The Decline of the West: Form and Actuality*. Trans. Charles F. Atkinson. New York: Knopf, 1926.
- Sprangens, Thomas A. Jr. *The Irony of Liberal Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Spruyt, Hendrik. *The Sovereign State and Its Competitors: An Analysis of Systems Change*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.
- Stanley, John. "Introduction." In *The Illusions of Progress*, by George Sorel. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Stark, W. *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
- Staupe, J.R. *Max Scheler*. New York: The Free Press, 1967.
- Steinmetz, George, ed. *State/Culture: State-Formation After the Cultural Turn*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.
- Stewart, Gordon T. "The Scottish Enlightenment Meets the Tibetan Enlightenment." *Journal of World History* 22, no. 3 (2011): 455-492.

- Stewart, Iain. "From 'Rule of Law' to 'Legal State': A Time of Reincarnation?" *Macquarie Law* (November 2007): 1-11.
- Stiglitz, Joseph E. *Globalization and Its Discontents*. New York: W. W. Norton, 2002.
- Strange, Susan. *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Strauss, Leo. "On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy." In *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown, 1-29. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965.
- Strawson, John. "Islamic Law and English Texts." *Law and Critique* 6, no. 1 (1995): 21-38.
- Tallest, Frank. *War and Society in Early Modern Europe, 1493-1715*. London: Routledge, 1992.
- Taylor, Charles. "Justice After Virtue." In *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. John Horton and Susan Mendus, 16-43. Cambridge: Polity Press, 1994.
- _____. *Malaise of Modernity*. Concord, Ont.: Anansi, 1991.
- _____. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- Taylor, Richard. *Good and Evil*. Amherst, N.Y.: Prometheus, 2000.
- Teepel, Gary. *Globalization and the Decline of Social Reform*. Aurora, Ont.: Garamond, 2000.
- Tibawi, A.L. "Origin and Character of Al-Madrasa." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962): 225-238.
- Tilly, Charles. *Coercion, Capital, and European States: A.D. 990-1990*. Cambridge: Blackwell, 1990.
- Touraine, Alain. *Critique of Modernity*. Trans. David Macey. Oxford: Blackwell, 1995.
- Tripp, Charles. *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Tucker, Judith E. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- _____. "Marriage and Family in Nablus, 1720-1856: Toward a History of Arab Marriage." *Journal of Family History* 13, no. 1 (1988): 165-179.
- _____. "Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917." *Arab Studies Journal* 4, no. 2 (1996): 4-17.

- Tyan, E. "Judicial Organization." In *Law in the Middle East*, ed. M. Khadduri and H. Liebesny, 236-278. Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955.
- Ulmen, G.L. "The Sociology of the State: Carl Schmitt and Max Weber." *State, Culture, and Society* 1, no. 2 (1985): 3-57.
- Unwin, Nicholas. "Morality, Law, and the Evaluation of Values." *Mind* 94, no. 376 (October 1985): 538-549.
- van Creveld, Martin L. *The Rise and Decline of the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Van der Veer, Peter. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001.
- Vanderbilt, Arthur. *The Doctrine of the Separation of Powers and Its Present Day Significance*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1953.
- van Leeuwen, Richard. *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*. Leiden: Brill, 1999.
- Vikor, Knut S. "The Shari'a and the Nation State: Who Can Codify the Divine Law?" In *The Middle East in a Globalized World*, ed. B. O. Utvik and K. Vikør, 220- 250. Bergen: Nordic Society for Middle Eastern Studies, 2000.
- Vile, M.J.C. *Constitutionalism and the Separation of Powers*. 2nd ed. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1998.
- Vincent, Andrew. *Theories of the State*. Oxford: Blackwell, 1987.
- Vogel, Frank, and Samuel Heyes. *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*. Boston: Kluwer Law International, 1998.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Vol. 1. Berkeley: University of California Press, 1978.
- _____. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Ed. H. Gerth and C. W. Mills. New York: Oxford University Press, 1958.
- _____. *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism, and Other Writings*. New York: Penguin, 2002.
- Weiss, Bernard. "Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād." *American Journal of Comparative Law* 26 (1978): 199-212.
- Wilson, Charles H. "Separation of Powers Under Democracy and Fascism." *Political Science Quarterly* 52, no. 4 (1937): 481-504.
- Wood, Ellen M. *The Origins of Capitalism: A Longer View*. London: Verso, 2002.

- Wriston, Waiter. *The Twilight of Sovereignty: How the Information Revolution Is Transforming Our World*. New York: Maxwell MacMillan International, 1992.
- Zaman, Qasim M. *Religion and Politics Under the Early 'Abbāsids*. Leiden: Brill, 1997.
- _____. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.
- Zamboni, Mauro. *Law and Politics: A Dilemma for Contemporary Legal Theory*. Heidelberg: Springer, 2008.
- Zarinebaf (-Shahr), Fariba. "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century." In *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira el-Azhary Sonbol, 81-96. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.
- _____. *Crime and Punishment in Istanbul, 1700-1800*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Zilfi, Madeline C. " 'We Don't Get Along': Women and Hut Divorce in the Eighteenth Century." In *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Modern Women in the Early Modern Era*, ed. M. C. Zilfi, 264-296. Leiden: Brill 1997.
- Zubaida, Sami. "Islam and Secularization." *Asian Journal of Social Science* 33, no. 3 (2005): 438-448.
- _____. *Law and Power in the Islamic World*. London: I. B. Tauris, 2003.

